ومن یؤتی الحکمۃ فقد اوتی خیرا کثیرا



در مطبع اودیہ گوپال مع فرزندان واقع رزیڈنسی حیدرآباد طبع شد

بسم اللہ الرحمن الرحیم

ہر طرح کی حمد و ثنا خداوند بیچون و بے ہمتا کو سزاوار ہے جو ہر ممکن کا جیز عدم سے عرصہ وجود مین بلا اعانت نمود کرنیوالا ہے۔ اور درود نامتناہی اوس برگزیدہ مخلوقات پر نازل ہو جس نے امر رسالت کو اسطرح سے انجام دیا ہے کہ جسکی نظیر عقل محال اندیش کے نزدیک بھی محال ہے اور ہزارون سلام اون آل و اصحاب پر جنھون نے ہزار جان سے ایمان کو عزیز سمجھا اب یہ خادم علوم محمد نادر الدین مددگار اول عربی مدرسہ دار العلوم سرکار عالی تلمیذ مولانا معدوم النظیر مولوی عبد الحق صاحب خیر آبادی مدظلہ العالی عرض کرتا ہے کہ علم دوست احباب مدت دراز سے اس امر کے خواستگار تھے کہ فن الہیات کے وہ چند مسائل جو منطق کے اعلیٰ کتب متداولہ مین ضمناً لائے گئے ہین جنکے سمجھنے مین طلبہ کو سخت دقت ہوتی ہے جیسے مسئلہ جعل و کلی طبعی و مسئلہ تشکیک اگر سلیس اردو زبان مین بیان کئے جائینگے جسکو ہر ایک طالب علم اچھی طرح سمجھ سکے تو بہت ہی مناسب اور موجب شکر ہوگا لیکن محرر اوراق حوادث زمانہ کی وجہ سے اونکے ارادہ کو پورا کر نہین

عذر کرتا رہا جب اُن حضرات کا شوق دن بدن بڑہتا گیا اور فرمایش
روز افزون ہوتی گئی تو ناچار محرر اوراق نے مسایل کو بحسب خواہش
حضرات موصوف اردو زبان مین اسطرح بیان کیا کہ ہر ایک مسئلہ کیساتھ
اسکے مناسب مبادی بھی ذکر کر دیے اور مسایل مذکورہ مین
جسقدر کہ باہمی اختلافات تھے مع ادلۂ فریقین بلا اعتراضات و جوابات
ظاہر کئے اور بالآخر ہر مسئلہ مین محاکمہ کے طور پر اپنی راے بھی
ظاہر کی علاوہ برین اس رسالہ مین یہ رعایت بھی کی گئی ہے کہ جماعت
مولوی فاضل اور مولوی عالم کے امتحانات مین زیادہ تر مفید ہو
چونکہ مین دار العلوم بلدہ حیدرآباد فرخندہ بنیاد صانہا اللہ عن الشر
والفساد دولت ابد قرار نظام کا ملازم ہون اسلئے اس رسالہ کو
نظامُ التحقیق کے نام سے موسوم کیا اور خلوص دل سے
دعا کرتا ہون کہ خداوند کریم اس دولت اسلامیہ ابدالآباد کو قائم و دائم
اور چشم بد سے محفوظ و مامون رکھے **اٰمین یا ربّ العٰلمین**







بسم اللہ الرحمن الرحیم

کیا کوئی انسان خواہ بیرہو یا جوان موجودہ اشیاء کی ہستی مین شک کرسکتا ہے
ہرگز نہین۔ پس وجود کے حقیقی معنی وہ لغوی معنی ہین کہ جسکی تفسیر فارسی زبان
مین ہستی و بودن سے کیجاتی ہے۔ اور یہ ایسے جلی معنی ہین کہ ان مین کسیکا خلاف نہین
ہان اس امر مین بحث ہے کہ وجود کے کوئی دوسرے معنی بھی ہین یا نہین کہ جسکی
تفسیر ما بہ الموجودیت کے ساتھہ کیجاتی ہے یعنی وہ امر کہ جس سے یہ معنی ہستی منتزع
ہون اور اوسکی وجہہ سے موجودہ اشیاء پر کوئی اثر مرتب ہو۔
میر باقر داماد کی یہ رای ہے کہ بجز معنی مذکورہ بالا کے دوسرے معنی کہ جسکی تفسیر
ما بہ الموجودیت کے ساتھہ کیجاتی ہے کوئی شی نہین۔ کیونکہ اوس کا صحیح قول ہے
کہ وجود کے حقیقی معنی ہستی و بودن ہی ہین۔ نہ وہ امر جو ذات شی سے مثل سواد و بیاض وغیرہ
منضم ہو۔ یا مثل فوقیت یا تحتیت کے کسی خاص وضع و اضافت کی لحاظ سے ذات شی سے

منتزع ہو۔ کما قال فی الافق المبین لیس الوجود حقیقۃ الّا نفس الموجودیۃ بالمعنی المصدری
ای صیرورۃ نفس الماہیۃ فی ظرف ما۔ لامعنی ماینضم الی الماہیۃ اوماینتزع منہا
فیجعل مناطا لصحۃ انتزاع الموجودیۃ وحمل مفہوم الموجود فلعل المتحقق انہ لیس فی
ظرف الوجود الانفس الماہیۃ ثم العقل بضرب من التحلیل ینتزع معنی الموجودیۃ والصیرورۃ
المصدریۃ ویصفہا بہ ویحمل علیہا علی ان مصداق الحمل ومطابق الحکم ہو نفس الماہیۃ
بحسب ذالک الظرف لا امر زائد یقوم بہا فیصح الحمل۔

میر باقر داماد کا بیان ہے کہ حقیقت وجود بجز نفس موجودیت اور صیرورۃ مصدری
یعنی ماہیۃ کا ظرف خارج یا ذہن یا نفس الامر میں ہونا کوئی ایسا امر نہین ہے جو ذات
شئی سے منضم یا منتزع ہو اس طرح سے کہ موجودیت مصدری اور مفہوم موجود کی صحت
انتزاع کا سبب ہو۔ پس امر محقق یہی ہے کہ ظرف وجود مین (مثل اعیان و اذہان
و نفس الامر کے) بجز نفس ماہیت (مثل انسان و فرس و غنم وغیرہ) کوئی شئی آخر
نہین ہے۔ بلکہ عقل ماہیت موجودات سے معنی موجودیت و صیرورت مصدری کو
ایک طرح کی تحلیل سے انتزاع کرکے اوس پر اس طرح سے محمول کرتی ہے کہ مصداق
حمل اور مطابق حکم (یعنی محکی عنہ) اوس ظرف وجود کے اعتبار سے نفس ماہیت ہی
ہوتی ہے۔ نہ کوئی ایسا امر جو ماہیت سے منضم یا منتزع ہو۔

باقرالحکماء کے اس کلام کا خلاصہ یہ ہے کہ حقیقت وجود بجز موجودیت وصیرورت مصدری کوئی دوسرا امر جو ذات اشیا سی قائم منضم یا منتزع ہو نہین ہے تا کہ اوس کو حقیقت وجود مانا جائے —

(دوسرے حکما کی رای)

سوائے میر باقر داماد کے باقی تمام حکما ء کا اسپر اتفاق ہے کہ معنی مصدری مذکور کے علاوہ وجود کے ایک دوسرے معنی بھی ہین کہ جنکی تفسیر ما بہ الموجودیت کیساتھ کیجاتی ہے لیکن اسمین اختلاف ہے کہ وہ کیا شئی ہے آیا وہ ہر شئے کی ذات ہے یا اوس سے منضم یا منتزع یا اوس شئی کا جاعل کے ساتھہ کوئی ایسا خاص ارتباط ہے جسکی وجہ سے ذوات اشیاء پر آثار مرتب ہوتے ہین اور صیرورۃ مصدریکا منشاء انتزاع وحمل موجود کا مصداق ہے —

شیخ ابو الحسن اشعری کی یہ رای ہے کہ وجود بمعنی مذکور ہر شئی کی نفس ذات ہی ہے یعنی واجب مین ذات واجب کا عین اور ممکن مین ذات ممکن کا عین اور ہر شئی کی ذات ہی منشاء موجودیت و آثار ہے —

باقی متکلمین کی یہ رای ہے کہ وہ ایک بسیط صفت ہے کہ ذات ہر شئی سے منضم ہے لیکن وہ صفت بسیط واجب مین اوس کا ذاتی مقتضا ہی اور ممکن مین باقتضای ذات واجب

اور واجب میں مثل اور صفات واجب کے لاعین ولا غیر ہے اور ممکن میں
غیر ذات ممکن ہے۔

اشراقین کا یہ مسلک ہے کہ وجود بمعنی ثانی کلی مشکک ہے جو بکمال و نقصان
متفاوت المراتب ہے یعنی کہیں واجب کہیں ممکن۔ کہیں جوہر کہیں عرض

حکمای مشائین کا یہ خیال ہے کہ وجود واجب کا عین ذات ہے اور
ممکن میں ذات ممکن کا غیر

ان کے کئی فریق ہیں۔ بعض کہتے ہیں کہ ممکن میں وہ ایک بسیط شخصی صفت ہے
جو ہر ہر فرد ممکن سے منضم اور بذاتہ متعین ہے۔

اور بعض کا یہ مذہب ہے کہ وہ ایک متکثر الافراد کلی ہے جس کا ایک ایک
فرد ممکن کے ایک ایک فرد سے منضم ہے۔

اور بعض کی یہ رای ہے کہ وہ ایک خاص ارتباط ہے۔ جو ذات ممکن کو ذات
واجب کے ساتھ حاصل ہے۔

بعض حکمای متاخرین اور صوفیہ صافیہ کا یہ مشرب ہے کہ وجود واجب ہو یا
وجود ممکن۔ ذات واجب ہی ہے۔ لیکن صوفیہ کے بھی دو فریق ہیں۔ ایک
فریق کہتا ہے کہ مثل وجود موجود بھی واحد حقیقی ہے یعنی بجز ذات واجب کوئی شی

موجود نہین اور ممکنات چند بے اصل وحقیقت اعتبارات ہین۔ لیکن اس وجہ سے
کہ وہ اعتبار کردہ واجب ہین۔ آثار واحکام مختلفہ کے مناشی بنتے ہین۔

بعض کا یہ مذہب ہے کہ وجود تو ایک ہی ہے۔ لیکن موجود دو۔ ایک واجب
دوسرا ممکن۔ اور ہر ایک کی ذات دوسرے سے علحدہ ہے۔ لیکن دونون کا
وجود واجب کی ذات ہی ہے۔ فریق اول وجودیہ اور فریق دوم شہودیہ کہلاتے ہین
حکمار کے اصلی فریق چار ہین۔ کیونکہ حکیم وہ ہے کہ جسکو حقائق اور حالات
موجودات کا بقدر طاقت بشری واقعی علم ہو۔ اگر اوس کو یہ علم نور اشراق سے
بلا اتباع رسول وقت کے حاصل ہے تو وہ اشراقی ہے۔ اور اگر بہ اتباع
نبی وقت حاصل ہے تو وہ صوفی صافی ہے اگر نظر وفکر اور غور واستدلال سے بغیر
اتباع نبی وقت کی حاصل ہے تو وہ مشائی ہے۔ اور اگر بہ اتباع نبی وقت
حاصل ہے تو وہ متکلم ہے۔ پھر ہر ایک فریق کی متعدد فرقے ہین لیکن مسئلہ وجود
مین چند وجوہ کی لحاظ سے میرا تفرد اما دکی رای سے میرا بھی اتفاق ہے۔ کیونکہ
وجود کے حقیقی معنی وہی ہین جو لفظ وجود سے سب کے نزدیک متبادر ہون اور متبادر
لفظ وجود سے بجز معنی مصدری کی جسکی تفسیر عربی زبان مین صیرورت وکون وثبوت
وحصول۔ اور فارسی زبان مین ہستی وبودن سے کیجاتی ہے۔ کوئی دوسرا امر نہین

اور وجود کے وہ معنی کہ جسکی ما بہ الموجودیت کے ساتھہ تفسیر کیجاتی ہے ایک محض قرار داد امر ہے جسکی کوئی اصل و حقیقت نہین اور اوس کے مان لینے مین بہت سے شبہات وارد ہوتے ہین—

(شبہہ اول)

اگر شیخ ابو الحسن اشعری کی رای کے مطابق وجود بمعنی مذکور ہر موجود کی ذات کا عین مانا جائے تو لازم آئے گا کہ واجب و ممکن اور ممکنات کے درمیان وجود اور تشخص اور ذات کے اعتبار سے کوئی فرق و امتیاز نہو کیونکہ اس رای کے مطابق تینون ایک ہی ہین اس لیے کہ وجود و تشخص باہم عین ہین یا مساوق اور مساوقت بلا عینیت غیر ممکن ہے۔ کیونکہ مساوقت اس کو کہتے ہین کہ دو امر کسی مرتبہ مین بھی ایکدوسرے سے منفک نہو سکین اور یہ بجز عینیت کے غیر متصور ہے۔ اور وجود تو عین ذات مان ہی لیا گیا ہے پس تشخص بھی مثل وجود ہر ذات موجود کا عین ہی ہوگا تو اس تقدیر پر موجودات کی تمیز ایکدوسرے سے کیونکر متصور ہوسکتی ہے اور ہر ایک کا دوسرے تشخص کیوجہہ سے امتیاز کیونکر ہوسکتا ہے کیونکہ منشار موجودیت و امتیاز سب مین ایک ہی ہے[1]

[1] اگر کہا جائے کہ ذوات موجودات متعدد اور باہم متباین اور غیر عین اور ویسا ہی ذات واجب ذات ممکن پس حق مین ذات کی اعتبار سے فرق و امتیاز ہوگا اور وہی ذات وجود اور تشخص ہے پس سب مین وجود و تشخص کی حیثیت سے بھی تمیز ہوگی تو یون جواب دیا جائیگا کہ ہستی و بودن و تمیز جو معنی واحد اور ایسا ہی متباین اشیا و ذوات مختلفہ سے بلا تفاوت کیونکر منتزع ہو سکتے ہین۔ پس ضروری وہ منشا انتزاع سب اشیا مین واحد ہی ہوگا اور کل موجودات متفق الحقیقت ہونگی اور یہ صریح محال ہے

لیکن اگر غور سے دیکھا جائے تو اشراقیین کی رای بھی شیخ کی اس رای کے خلاف نہین کیونکہ کہین جوہر کہین عرض کہین واجب بجز اس کے کہ وجود عین حقائق اشیا ہو کیونکر متصور ہو سکتا ہے۔ اس لیئے کہ انضمام اور انتزاع اور جزئیت وجود کے تو وہ قائل نہین ہین۔ پس ہستی و بودن کے معنی واحد و بسیط مختلف حقائق اور متباین اشیا سے کیونکر بلا تفاوت منتزع ہو سکتے ہین جبتک منشاء انتزاع بھی سب مین ایک ہی نہو[1]۔

(شبہۂ دوم)

اگر مشائیہ اور دوسرے متکلمین کی رای کے مطابق وجو بمعنی ما بہ الموجودیت ذات ممکن یا ذات واجب سے منضم یا منتزع مانا جائے تو ضروری ہی انضمام و انتزاع سے پہلے منضم الیہ کا موجود و متعین ہونا لازم آئیگا کیونکہ معدوم شی سے انضمام و انتزاع کسی شی کا غیر متصور ہے۔ جب ذات واجب و ذات ممکن منضم الیہ قرار

[1] اگر کہا جائے کہ منشاء انتزاع وہ کلمہ کلی ہی جو مراتب کی اعتبار سے متفاوت اور ذات کی اعتبار سے واحد ہی۔ تو کہا جائیگا کہ ہر اک مرتبہ سی بلا تفاوت ہستی و بودن و امتیاز و تمیز کی معنی انتزاع کیئے جا سکتے ہین اگر مراتب متفاوت ہوتی تو کیونکر یہ انتزاع بلا تفاوت متصور ہوتا۔ کیا کوئی شک کر سکتا ہی کہ معنی ہستی و امتیاز زید و عمر و بکر و انسان و فرس و غنم وغیرہ ہر ایک سے علیحدہ علیحدہ بلا تفاوت منتزع نہین ہوتی ہرگز نہین تو معلوم ہوا کہ نفس ہستی و بودن کی انتزاع مین تفاوت نہین پس ضروری منشاء انتزاع بھی متفاوت نہوگا اور یہ خلاف مفروض ہی ۱۲

دی گئی تو اوسکا اور ایک وجود (سوای وجود انضمامی و انتزاعی کے) ہوتا لازم آئیگا۔ اور اس صورت مین پہلا وجود اور تعین (وجود منتزع عنہ یا منضم الیہ) یا تو عین وجود ثانی (وجود انضمامی و انتزاعی) ہوگا یا غیر برتقدیر اول دور۔ اور برتقدیر ثانی تسلسل مستحیل لازم آئیگا۔ پس انضمام و انتزاع وجود بھی محال ہوگا۔

(شبہۂ سوم)

اگر وجود کے کوئی دوسرے ایسے معنی مانے جائین کہ جن سے اشیاء کی موجودیت ہو تو ضرور ہی وہ بھی اور اشیاء کی طرح موجود ہون گے کیونکہ جو خود معدوم ہے اوس سے اور اشیاء کا وجود کیونکر متصور ہوسکتا ہے۔ پس اس وجود کیلیے بھی ضرور وجود آخر ہوگا اور اس وجود کے لیے بھی وجود آخر اور اسی طرح سے ہر وجود آخر کے لیے وجود ہوگا۔ کیونکہ ہر ایک منشاء موجودیت ہے۔ پس ایک دوسری صورت سے تسلسل مستحیل لازم آئیگا۔

(شبہۂ چہارم)

اگر وجود واجب باقتضای ذات واجب ہو جیسے شیخ کے سوا دوسرے متکلمین کا مذہب ہے تو ذات واجب ضرور ہی اوسکی علت ہوگی کیونکہ صحیح بات یہ ہے کہ اقتضاء الشی للشی کے معنی سوای علیت و معلولیت کے اور کوئی نہین اور فن امور عامہ

میں ثابت ہے کہ علیت و معلولیت وجود ہی کی شان ہے کیونکہ یہ امر ظاہر ہے
کہ بلا وجود کے کوئی شئی کیونکر علت و معلول ہو سکتی ہے۔ پس ذات واجب ضروری ہے
قبل اس وجود کے جو معلول ہے اسی وجود کے ساتھ موجود ہو گی یا وجود آخر کے
ساتھ جو اس وجود پر مقدم ہے۔ درصورت اول وہی وجود علت ہو گا اور معلول
پس تقدم الشئی علی نفسہ لازم آئے گا جس کا نام دور ہے اور درصورت ثانی
وہ وجود آخر بھی وجود اول کی طرح ذات واجب کا مقتضا ہو گا۔ پس ضروری ہے
ذات واجب اس وجود آخر کی بھی علت ہو گی اور اس لحاظ سے کہ علیت اور
معلولیت شان وجود ہے تو ضرور ذات واجب بوجود آخر موجود ہو گی۔ پس
اسی طرح ہر ایک وجود سے وجود آخر سابق ہو گا الی غیر النہایۃ۔ پس قطع نظر اس سے
ایک ذات غیر متناہی وجودات سے موجود ہو جو فی نفسہ محال ہے تسلسل مستحیل بھی لازم آئیگا

(شبہہ پنجم)

ما بہ الموجودیت سے دو امر مراد ہو سکتے ہیں۔ ایک وہ جو مفہوم موجود کا مصداق
اور ہستی و بودن کے انتزاع کا منشا ہو۔ اور دوسرا وہ جو ہستی شئی کی علت ہو۔
یہ ظاہر ہے کہ کسی امر انتزاعی کا منشا اوس امر انتزاعی کا عین حقیقت نہیں ہو سکتا
ورنہ یہ لازم ہو گا کہ فوقیت اور تحتیت جو سما اور ارض سے منتزع ہوتی ہیں سما اور

ارض اس فوقیت اور تحتیت کی عین حقیقت ہوجائے بلکہ لازم ہوگا کہ جملہ معروضات
اپنے عرضیات اور مبادی عرضیات کے عین حقیقت ہوں مثل کاتب و کتابت
وضاحک وضحک و ماشی ومشی و حرکت و متحرک وغیر ذلک پس ما بہ الموجودیت بمعنی
مذکور اگر موجودیت و صیرورت مصدری کی عین حقیقت ہو تو لازم آئیگا کہ جملہ معروضات
اپنے انتزاعیات کی عین حقیقت ہوں اور یہ باطل ہے۔ پس وجود بمعنی ما بہ الموجودیت
کا عین وجود (مصدری) ہونا بھی باطل ہے۔ اور امر ثانی بھی باطل ہے۔
کیونکہ ما بہ الموجودیت سے مراد اگر موجودیت شی کی علت ہو تو لازم ہوگا کہ موجودیت
واجب کی بھی کوئی علت ہو اور بطلان لازم تو ظاہر ہے ورنہ واجب کا ممکن ہونا
لازم ہوگا۔ پس مثل لازم ملزوم بھی باطل ہے۔

ان براہین قاطعہ اور حجج ساطعہ کے بعد بھی کیا کوئی شک کر سکتا ہے کہ حقیقت
وجود (بجز ہستی و بودن کے) کوئی دوسرا امر بھی ہوسکتا ہے۔ اور مصداق حمل موجود
ومطابق حکم سوائے نفس قوام و تقرر ذات موجودات کے (خواہ وہ قوام ذات کسی کی تاثیر
کا اثر ہو یا بذات خود متجوہر ہو) کوئی دوسری شی بھی ہوسکتی ہے۔ ہرگز نہیں۔ ان
دلائل کے ملاحظہ کے بعد کوئی ذی بصیرت اس امر مذکور میں تردد نہیں کر سکتا اگر وہ
اپنی بصیرت سے کام لیوے تو بھی یقین کر سکتا ہے کہ الانسان موجود یا المبار

والنار والہوار والارض والاحجار والحیوان والنبات والحجر والمدر والجسم
موجودہ مین مصداق ہستی وموجودیت ومطابق حکم نفس انسان وماء ونار و
ہوا وارض وسماء وغیرہ کے سوا کوئی دوسرا امر نہین ہے۔

جب یہ امر ثابت ہوا کہ حقیقت وجود بجز معنی صیرورت وکون وثبوت وحصول
وہستی وبودن کوئی دوسرا امر نہین ہے توضرور ہوا کہ مسئلہ جعل جو تحقیق مذکور پر
مبنی ہے بیان کیا جائے۔ لیکن اول چند مقدمات کی تمہید علاوہ تحقیق مذکور
کے ایک لازمی امر ہے تاکہ ناظرین کو حق وباطل کی تمیز مین کوئی تردد نہو۔

(مقدمہ اول)

مطلق شی وجود وعدم کے لحاظ سے بحصر عقلی تین قسم مین منحصر ہے۔ واجب[1]
ممتنع[2]۔ ممکن[3] اسطرح کہ عقل سوا ان تین قسمون کی کوئی چوتھی قسم تجویز نہین کرسکتی۔
(دلیل) اس لیئے کہ ذاتی مقتضا شی کا یا وجود ہوگا یا عدم یا نہ وجود ہوگا اور نہ
عدم۔ اول واجب بالذات دویم ممتنع بالذات سویم ممکن بالذات۔

(مقدمہ دویم)

ان تینون سے ہر ایک کا دوسرے کی طرف انقلاب محال ہے اس طرح سے
کہ واجب بالذات ممکن بالذات یا ممتنع بالذات ہوجاوے یا ممکن بالذات

ممتنع بالذات یا واجب بالذات ہو جاوے۔ یا ممتنع بالذات ممکن بالذات
یا واجب بالذات ہو جاوے۔ (دلیل) ان تینوں مواد کی معانی سے
خود ہی ظاہر ہے کہ انقلاب مذکور محال ہے۔ کیونکہ جس کا ذاتی مقتضا وجود ہو
اگر اوس کا ذاتی مقتضا عدم بھی ہو اور علی ہذا جسکا ذاتی مقتضا عدم ہو اگر اوسکا
ذاتی مقتضا وجود بھی ہو تو ضرور ہے ایک ہی جہت سے اجتماع وجود و عدم جو
باہم نقیضین ہین لازم آئے گا۔ اور اسی طرح جسکا ذاتی مقتضا عدم ہو یا ذاتی مقتضا
وجود ہو۔ اور پھر اوس کا ذاتی مقتضا کوئی بھی نہو یا جسکا ذاتی مقتضا کوئی بھی نہو
اور پھر اوس کا ذاتی مقتضا وجود ہو یا ذاتی مقتضا عدم ہو تو صدق ایجاب و سلب
ایک ہی جہت سے (جو باہم نقیضین ہین) لازم آئیگا اور بطلان لازم تو ظاہر ہے
پس مثل لازم ملزوم کے بطلان مین بھی کوئی شک نہین۔

(مقدمہ سوئم)

یہ موجودہ اشیا کہ جن کو عالم محسوس و شہادت کہا جاتا ہے تین حال سے
خالی نہین ہو سکتے۔ واجب بالذات یا ممکن بالذات یا ممتنع بالذات کیونکہ مطلق
شی بحصر عقلی ان تین موادین منحصر ہے۔ اور یہ ظاہر ہے کہ یہ موجودہ اشیا واجب
بالذات یا ممتنع بالذات تو نہین ہو سکتے اس لیے کہ بعد الوجود ان پر طریان عدم

یا بعد العدم طریان وجود (جو موجب تغیر وتبدل ہے) کسی پر مخفی نہین — اگر ذاتی مقتضا ان اشیاء کا وجود یا عدم ہوتا (جو واجب یا ممتنع کا ذاتی مقتضا ہے) تو حالت طریان وجود یا عدم مین اجتماع وجود وعدم جو باہم نقیضین ہین ضروری لازم آتا — بالجملہ انقلاب واجب بالذات یا ممتنع بالذات ممکن بالذات کی طرف (کہ جسکا استحالہ اوپر بیان ہوچکا ہے) لازم آئے گا۔ پس کیونکر ان موجودہ موجودات کو جو محل تغیر ہین واجب بالذات یا ممتنع بالذات تصور کیا جا سکتا ہے پس ثابت ہوا کہ جو شئی متغیر ہے گو وہ کسی طرح سے متغیر ہو ممکن بالذات ہی ہوگی۔

(مقدمۂ چہارم)

لفظ امکان کی تعریف سے ظاہر ہے کہ ممکن وہ شئی ہے کہ جس کا ذاتی مقتضا نہ وجود ہو نہ عدم اور اوسکی طرف وجود وعدم کی نسبت مساوی ہو پس وہ اپنی ہی ذات سے اوس وقت تک کیونکر موجود یا معدوم ہو سکتا ہے جبتک اوس کے وجود کو اوسکے عدم پر یا عدم کو وجود پر کسی طرف سے ترجیح حاصل نہو بلکہ ممکن کے عدم مین ترجیح کی ضرورت نہین کیونکہ صرف وجود کے مرجح کا نہونا اوس کے عدم کا باعث ہے پس ثابت ہوا کہ وجود ممکن خواہ وہ ممکن ہو یا معدوم بغیر کسی علت مرجح کے غیر ممکن ہے —

(مقدمہ پنجم)

ایک ممکن دوسرے ممکن کی وجود کی علت مرجحہ نہین ہوسکتا کیونکہ جس شی کے وجود کو اوس کے عدم پر نہ بذاتہ ترجیح حاصل ہو اور نہ غیر کی طرف سے تو وہ شی کس طرح سے بذاتہ موجود ہوسکتی ہے بلکہ فی نفسہ معدوم ہو گی کیونکہ اوپر بیان ہوچکا ہے کہ ممکنات مین عدم ہی اصل ہے تو پھر یہ ممکنات ایک دوسرے کے وجود کو اوس کے عدم پر کیونکر ترجیح دیسکتے ہین اس لیئے کہ کسی شی کے عدم پر اوس کے وجود کو ترجیح کے معنی یہ ہین کہ ہر طرح سے اوس کا عدم ناممکن ہو۔ اور وجود شی کی علت کا عدم بھی اس شی کا ایک نحو عدم ہے۔ پس جبتک یہہ نحو عدم بھی محال نہو تو اوس شی کے عدم پر اوس کا وجود کیونکر مرجح ہوسکتا ہے کیونکہ جس سے یہ ترجیح متصور ہے وہ خود بھی نیست و نابود ہے۔

بالجملہ ترجیح وجود کے یہی معنی ہین کہ جسقدر عدم شی کے پہلو ہون وہ غیر ممکن ہوجاوین۔ کیونکہ جبتک کسی طرح کا بھی عدم ممکن ہو گا تو عدم ہی اصل ہو گا۔ کیونکہ اوپر بیان ہوچکا ہے کہ ممکن مین عدم ہی اصل ہے اور منجملہ اون اعدام ممکنہ کے ایک علت کا عدم بھی ہے۔ پس جبتک کہ وہ بھی ممتنع نہوے اوس شے معلول کے وجود کو اوس کے عدم پر ترجیح نہین ہوسکتی۔ پس ثابت ہوا کہ جو خود

حیز امیں ہیں ہے وہ لیس آخر کی علت مرجح وجود نہیں ہو سکتا۔

(مقدمہ ششم)

جب یہ امر ثابت ہوا کہ ایک ممکن دوسرے ممکن کی وجود کا مرجح نہیں ہو سکتا تو ان ممکنات محسوس وغیرہ کی علت مرجح وجود وہی ذات ہوگی جس کا ذاتی مقتضا وجود ہو یعنی اوس کا وجود بذاتہا مرجح ہو اور اوسی کا نام واجب بالذات ہے اور واجب بالذات کے معنی بھی یہی ہیں۔ پس جسقدر عالم امکان ہے خواہ موجود ہو یا معدوم اوس کے وجود کی علت ذات واجب بالذات ہی ہے۔

(مقدمہ ہفتم)

واجب بالذات کی طرف امکان ہی محتاج کرنیوالا ہے۔ کیونکہ جس شی کی طرف ہست و نیست کی نسبت مساوی ہو ضرور ہی اوسے اپنے قوام ذات میں کسی مرجح کی ضرورت ہوگی جیسے کہ اوپر بیان آچکا ہے اور جس کا ذاتی مقتضا وجود ہو یا عدم اوس کو علت مرجحہ وجود یا عدم کی کوئی ضرورت نہیں ہے اور وہ مرجح سے بالذات مستغنی ہوگا۔ پس شی کا ممکن بالذات ہونا ہی اوس کی احتیاج الی الجاعل کی علت موجبہ ہے

(مسئلہ جعل)

جب ثابت ہوا کہ ذات ممکن مخلوق ہے تو ضرور ہے اوس کے خلق کا بھی کوئی طرز

خاص ہوگا اوس طرز کے بیان مین حکمای اشراقین و مشایین کی رائین مختلف ہین

(بیان محل خلاف)

اس مین کوئی شک نہین کہ موجود ممکن کا خلق ایسے فاعل واجب کی تاثیر ہے جسکا اس موجود مین فی نفس الامر کوئی نہ کوئی اثر ضرور ہوگا اور ظاہر ہے کہ اوس موجود مین تین امر ہین - ایک ذات موجود دوسرا اوس کا وجود تیسرا وجود اور ذات ممکن کا باہمی خلط واقعی کہ جسے اتصاف ماہیت بالوجود بھی کہا جاتا ہے -

یہان پر مقصود کی وضاحت کے لیے ایک اور بات بیان کر دینا بھی ضرور ہے اور وہ یہ ہے کہ ہر شی کے ایک دوسری شی کی نسبت تین اعتبار ہوا کرتے ہین مثلاً ثوب ابیض یا اسود مین ثوب کے بیاض یا سواد کی نسبت تین اعتبار ہین اول نفس ثوب دوسرے ثوب بے بیاض یا بے سواد سوم مع البیاض یا مع السواد اول کو مرتبہ لابشرط شی دوسرے کو بشرط لاشی سوم کو بشرط شی کہا جاتا ہے اور مرتبہ اول کو طبیعت مرسلہ اور مطلق الشی اور ثانی کو طبیعت مطلقہ اور مجردہ اور ثالث کو مخلوطہ بھی کہتے ہین - علی ہذا القیاس انسان موجود و ہوا موجود و نار موجود و حجر موجود و شجر موجود و حیوان موجود و فرس موجود مین بھی تین اعتبار ہین - اول نفس انسان و ہوا و نار و حجر و شجر و حیوان کا اعتبار جسے ماہیت مرسلہ اور مرتبہ لابشرط شی

کہا جاتا ہے۔ دوسرا انسان وغیرہ کا بدون وجود کے اعتبار جو مرتبہ بشرط لاشئے اور ماہیت مطلقہ اور مجردہ ہے۔ تیسرا انسان وغیرہ کا یہ اعتبار کہ وہ متصف بالوجود ہے جو مرتبہ بشرط شئی اور طبیعت مخلوطہ ہے۔

حکمای اشراقین کا یہ مذہب ہے کہ ممکن موجودین مثل انسان وحیوان وفرس وشجر وحجر ومدر وغیرہ جاعل کی تاثیر کا بالذات اثر نفس انسان وحیوان وفرس وشجر وحجر ومدر وغیرہ ہی ہے جسے ماہیت مرسلہ اور مطلق الشئی کہا جاتا ہے اور وجود اور خلط ماہیت بالوجود جو ماہیت مخلوطہ اور مرتبہ بشرط شئی ہی بالتبع اثر ہین اور اسی کا نام جعل بسیط ہے کیونکہ تاثیر موثر کا بالذات اثر ایک ہی شئی ہے۔ خواہ بسیط ہو جیسے ما ونار وہوا وارض سیا مرکب جیسے حجر وشجر وحیوان وانسان خواہ معنی مستقل ہو جیسے گذرا یا غیر مستقل جیسے معانی حرفیہ۔

اور حکمای مشائین کا یہ مذہب ہے کہ تاثیر موثر کا بالذات اثر وہ خلط ماہیت بالوجود ہے کہ جسے ماہیت مخلوطہ ومرتبہ بشرط شئی کہا جاتا ہے۔ یعنی مثلاً ماہیت انسان ووجود کا جو باہم خلط واقعی ہے وہ بالذات تاثیر فاعل کا اثر ہے اور ماہیت انسان اور وجود بالتبع اثر ہین جیسے رنگریز کپڑا رنگتا ہے تو اوس کے فعل کا بالذات اثر وہ صرف کپڑے کا رنگ کے ساتھ متصف ہونا ہے۔

یہ امر مذکور فریقین کا محل نزاع اور متنازع فیہ ہے۔ اب دلائل فریقین کا بیان شروع کیا جاتا ہے۔

مشائین کا یہ دعوی ہے کہ خلط ماہیت بالوجود تاثیر فاعل کا بالذات اثر ہے ان کے حسب ذیل دلائل ہین۔

(دلیل اول)

مقدمہ ششم مین ثابت ہوچکا ہے کہ شی ممکن کو جاعل کی طرف پوری احتیاج دلانے والا صرف اوسی شی کا امکان ہے۔ اور موجہات کی بحث مین ثابت کیا گیا ہے کہ امکان دو شی کی باہمی نسبت کا بالذات وصف ہے۔ پس جو بالذات موصوف بامکان ہے وہی جعل جاعل کا بالذات محتاج ہے اور جو جعل جاعل کا بالذات محتاج ہے وہی اوس کے فعل تاثیر کا بالذات اثر ہے پس خلط ماہیت بالوجود (جو ماہیت اور وجود کی باہمی نسبت اور بالذات متصف بالامکان ہے) وہی تاثیر فاعل کا بالذات اثر ہوگا اور ماہیت و وجود اوس کا بالتبع اثر ہونگے اور جعل مرکب سے یہی مراد ہے۔

(دلیل دوم)

اس دلیل کی تحریر ایک ایسے مقدمہ پر مبنی ہے جس کا بیان ایک ضروری امر ہے

اور وہ یہ ہے کہ کسی شی کی ذات کا ذات ہونا یا اوس کے اجزا کا جو اوس کے
ذاتیات کہلاتے ہین) ذاتی وجزء ہونا کسی فاعل کی تاثیر سے نہین ہوتا کیونکہ
ذات کا ذات ہونا اور ذاتی کا ذاتی اور جزو کا جز ہونا ایک ضروری امر ہے۔
اگر یون کہا جائے کہ انسان کو انسان یا حیوان یا ناطق کس نے کیا ہی
تو سوال غلط ہوگا کیونکہ انسان بذات خود انسان اور حیوان اور ناطق ہے۔
اگر کسی فاعل کے فعل سے انسان انسان یا حیوان یا ناطق ہو تو لازم آئیگا
کہ انسان اپنی ذات کے مرتبہ مین انسان وحیوان وناطق نہو بلکہ یہ امر اوس کے
مرتبہ ذات سے متاخر ہو جو غیر کی طرف سے اوس کو حاصل ہوا ہے۔ اور وہ
اپنی ذات مین نہ انسان ہو اور نہ حیوان و نہ ناطق۔ اگر ایسا ہوگا تو وہ انسان ہی
نہوگا۔ کیا یہ ہو سکتا ہی کہ زید مرتبہ ذات مین غیر زید ہو اور انسان غیر انسان۔
پس ثابت ہوا کہ ذات کا ذات اور ذاتی کا ذاتی ہونا بجعل جاعل نہین ہوتا اور
مجعولیت ذاتی غیر ممکن ہے۔

اب ہم بیان کرتے ہین کہ مشاہد موجود ممکن جیسے انسان موجود مین تین امور
ہین۔ اول ماہیت انسان جسے طبیعت مرسلہ اور مطلق الشی کہا جاتا ہے دوئم
وجود انسان سوئم دونون کا باہمی خلط جسے ماہیت مخلوطہ بھی کہتے ہین پس ماہیت

انسان اگر بالذات تاثیر فاعل کا اثر مانا جاوے تو لازم آئیگا کہ ذات انسان کا ذات انسان ہونا بہ جعل جاعل ہو اور یہ مجعولیت ذاتی ہے کہ جس کا استحالہ مقدمہ مہمدہ مین ثابت ہو چکا ہے۔

اور علی ہذا القیاس اگر وجود کو بھی تاثیر فاعل کا بالذات اثر مانا جاوے تو وجود کا وجود ہونا بھی بہ جعل جاعل ہوگا اور یہ بھی مجعولیت ذاتی ہے کہ جس کا استحالہ بیان ہو چکا ہے کیونکہ وجود بھی مثل انسان ایک ذات ہے۔

علاوہ برین وجود ایک انتزاعی اور اعتباری شی ہی جو بالذات متاثر فاعل کا اثر نہین ہو سکتا کیونکہ انتزاعیات اور اعتباریات کے جعل جاعل کا اثر ہونیکے معنی یہی ہین کہ اون انتزاعیات و اعتباریات کا منشا بالذات اثر ہو وہ بذات خود

پس اگر وجود ماہیت کا باہمی خلط بھی مثل ماہیت اور وجود جاعل کا بالذات اثر نہ مانا جاوے تو ممکن کا جاعل سے بالکلیہ استغنا لازم آجائیگا کہ جس کا استحالہ مقدمہ ششم مین بیان ہو چکا ہے کہ ممکن کا وجود بے جعل جاعل محال ہے۔

پس خلط ماہیت بالوجود یعنی مرتبہ بشرط شئی تاثیر جاعل کا بالذات اثر ہوگا اور ماہیت و وجود اثر بالتبع اور جعل مرکب سے مراد یہی ہے۔ پس ممکن مجعول بجعل مرکب ہوگا نہ بہ جعل بسیط۔

(دلیل سویم)

بدیہی امر ہے کہ کسی شی کے مجعول ہونے مین مجعول اور مجعول الیہ کی مغائرت ضروری ہے ورنہ جعل کا تعلق متصور نہوگا اور یہ اوسی صورت مین ممکن ہے جبکہ جعل کا تعلق خلط بالوجود سے بالذات اور ماہیت و وجود سے بالتبع ہو تاکہ مجعول و مجعول الیہ کی باہمی مغائرت جو تعلق جعل مین ایک لازمی امر ہے حاصل ہو کیونکہ تعلق جعل مین مجعول اور مجعول الیہ کا ہونا ضروری ہے اور ایک ہی شی مجعول اور مجعول الیہ کیونکر ہو سکتی ہے۔ اگر نفس ماہیت یا وجود بالذات جعل کا اثر مانا جاوے تو صرف مجعول ہی حاصل ہوگا نہ مجعول الیہ اور خلط کی صورت مین دونون ہو سکتے ہین باین طور کہ ماہیت مجعول ہو اور وجود مجعول الیہ اور خلط بالوجود اثر بالذات اور ماہیت و وجود بالتبع۔

دلائل اشراقیین بر جعل بسیط

دلیل اول

بحث وجود مین ثابت ہوچکا ہے کہ حقیقت وجود بجز معنی مصدری کے جسکی تفسیر فارسی مین ہستی و بودن اور عربی مین صیرورت و کون و حصول و ثبوت وغیرہ کی ساتھہ کیجاتی ہے اور کوئی دوسرا ایسا امر نہین جو ماہیت اشیا سے اس طرح منضم

یا منتزع ہو کہ منشاء موجودیت و ہستی اشیاء اور مفہوم موجود کے حمل کا مصداق ہو پس مصداق ہستی و موجودیت صرف اشیاء کے نفس ذات بلا لحاظ کسی دوسرے امر کے ہوگی۔ اور وہ مفہوم و معنی جس کا مصداق حمل و منشاء انتزاع صرف کسی شی کی نفس ذات ہی ہو تو اس مفہوم کے ساتھ اوس شی کا اتصاف اور اوس شی کی ذات کے لیئے اوس مفہوم کا ثبوت بنفسہ واجب و ضروری ہوتا ہے اور جس وصف سے ذات شی کا اتصاف ضروری و لازمی ہو اوس ذات کے لیئے اوس وصف کا ثبوت مجعول بہ جعل جاعل نہین ہوسکتا کیونکہ یہ ثبوت بھی مثل ثبوت شی لنفسہ واجب و لازم ہے۔ پس جیسے ثبوت شی لنفسہ کا بہ جعل جاعل مجعول ہونا غیر ممکن ہے ویسا ہی ماہیت کی لیئے ثبوت کا وجود بھی۔ (جو نفس ذات سے بلا لحاظ کسی دوسرے امر کے منتزع ہے) کسی موثر کی تاثیر کا بالذات اثر ہونا محال ہوگا۔ پس اتصاف ماہیت بالوجود جو ماہیت کی لیئے واجب بذاتہ ہے اور نیز وجود جو اعتباری شی ہے کیونکر موثر کی تاثیر کا بالذات اثر ہوسکتا ہے۔ اگر یہ خیال کیا جائے کہ ماہیت من حیث ہی ہے مصداق ہستی اور وجود نہین ہے جس سے یہ لازم آئے کہ وجود کا ثبوت ماہیت کی لیئے مثل ثبوت ذاتیات کے واجب ہو اور تاثیر موثر کا محتاج نہو تو یون جواب دیا جائیگا

کہ اگر نفس ماہیت اشیا منشار ہستی نہو تو ہستی اشیار کا نیاب الاغوال ایک محض اختراعی امر ہوگا۔ پس اوس کی لیئے ضرور ہے منشار انتزاع کوئی دوسرا امر ہوگا۔ جو ماہیت اشیار سے منضم یا منتزع یا مباین ہونگے مگر ایک مباین شئی کا دوسری مباین شئی کی لیئے منشار ہستی ہونا ظاہر البطلان ہے کیونکہ زید کے وجود سے عمرو کو موجود نہین کہا جاسکتا اور انضمام و انتزاع وجود کی لیئے انضمام و انتزاع سے پہلے منضم الیہ اور منشار کا وجود ایک واجبی امر ہے۔ پس منضم الیہ اور منشار کا وجود سابق اس وجود منضم و منتزع کا عین ہوگا یا غیر بر تقدیر عینیت دور اور بر تقدیر غیریت تسلسل لازم آئیگا تسلسل کی صورت یہہ ہوگی کہ جب نفس ماہیت اور امر مباین منشار انتزاع ہستی نہوا تو ضرور ہے منشار ہستی اشیا دو ہی شق مین منحصر ہوگا۔ منضم ہو یا منتزع اور اس صورت مین کہ وہ منشار ہستی منضم یا منتزع ہو ضرور ہے کہ ان کا منضم الیہ اور منشار انتزاع بھی موجود ہو پھر اوس منضم الیہ اور منشار کے وجود کا منشار بھی منضم ہوگا یا منتزع۔ علی ہذا القیاس لامتناہی امور نفس الامر مین بالترتیب موجود ہونگے جسکا نام تسلسل ہے اور تسلسل مستحیل ہے۔ و دور دونون محال ہین۔ پس ثابت ہوا کہ ہستی اشیار کا مصداق و منشار اونکی نفس ذات ہی سے ہے نہ کوئی امر منضم و منتزع و مباین

اور جب وجود و اتصاف بالوجود تاثیر موثر کا بالذات اثر نہ ٹھہرا تو اس صورت
مین اگر ذات اشیا ربھی تاثیر موثر کا بالذات اثر نہو تو ممکن بالذات کا جاعل سے
مستغنی ہونا لازم آجاے گا جس کا استحالہ مقدمہ چہارم مین بیان ہو چکا ہے
کہ ممکن بالذات کی ہستی بے کسی علت مرجحہ کے غیر ممکن ہے۔

پس ثابت ہوا کہ جعل جاعل کا بالذات اثر نفس ماہیت اور ممکنات کی
ذات ہی ہوگی۔ اور وجود و اتصاف بالوجود بالتبع اثر ہون گے اور اسیکا نام جعل بسیط ہے
شیخ الاشراق نے بھی ایک دلیل جعل بسیط کے ثبوت پر بیان کی ہے جسکا
خلاصہ یہ ہے کہ وجود و اتصاف بالوجود دونون اعتباری چیزین ہین جو مجعولیت
بالذات کے قابل نہین۔ پس ممکن کی ذات ہی تاثیر موثر کا بالذات اور وجود
وخلط بالوجود بالتبع اثر ہون گے۔ لیکن اس دلیل کا ماحصل بھی اسی دلیل
سابق کی طرف عائد ہے۔

دلیل دوم

جب یون کہا جاوے کہ انسان و مار و نار و ہوا و فرس و حجر و شجر و جسم موجود ہین
تو ظاہراً اس ہیاٰت ترکیبی مین تین ہی امر ہین۔ ایک انسان وغیرہ جسے ماہیت مجعولہ
کہا گیا ہے اور دوسرا وجود اور تیسرا انسان کی طرف وجود کی نسبت جسے خلط بالوجود

اور نسبت حملی غیر مستقل بھی کہا جاتا ہی" اس مقام پر یہ بھی یاد رکھنا چاہیے
کہ انسان کو اس نسبت کے لحاظ سے ماہیت مخلوطا ور مرتبہ بشرط شی بھی کہتے ہین
پس ان تینون (یعنی انسان ووجود ونسبت باہمی) مین سے کوئی ایک
تاثیر موثر کا بالذات اثر ہوگا۔ یا تو انسان ہوگا یا وجود جو انسان کی طرف منسوب
ہے۔ یا خلط بالوجود یعنی انسان کی طرف وجود کی نسبت حملی ایجابی "
ظاہر ہے کہ نسبت ایک معنی حرفی غیر مستقل ہے جو بالذات مجعولیت کی قابل
نہین۔ مگر ہان اوس کا کوئی منشار اور مصداق جو ہیئت ترکیبی مذکور کا مفاد ہے
بالذات مجعول ہوسکتا ہے۔ علیٰ ہذا القیاس وجود بھی ایک اعتباری شی ہے
جو بالذات اثر ہونیکے قابل نہین بجز اس کے کہ اوس کا بھی منشار انتزاع بالذات
مجعول ہو" پس درحقیقت وہ منشار اور مصداق ہی جعل جاعل کا بالذات
مجعول ہوگا اور وجود ونسبت وجود بالتبع اثر ہون گے"
اور وہ منشار اور مصداق جو ہیئت ترکیبہ مذکورہ کا مفاد ہے یا تو نفس
ماہیت اشیا ہی ہوگی بلالحاظ کسی دوسری حیثیت کے جیسے انسان وفرس
وغنم وماء ونار وہوا وغیرہ تو اس صورت مین وہی ماہیت اشیا تاثیر موثر کا
بالذات اثر ہوگی اور وجود ونسبت وجود اوس کا بالتبع اثر اور اسی تاثیر کا نام جعل بسیط ہے

یا اوس وجود و نسبت کا منشار نفس ماہیت ہی ہے۔ لیکن اس حیثیت سے کہ وہ جاعل کی طرف مستند ہے یعنی وہ ماہیت مصداق وجود اور نسبت کا منشار انتزاع ہونے مین جاعل کی طرف مستند ہے۔ اور یہ امر ثابت ہے کہ دو شی کی باہمی نسبت ذات طرفین سے کے قوام کی فرع ہوتی ہے۔ پس جبتک ماہیت کا قوام جاعل کی طرف سے نہو لیگا تو یہ حیثیت اسناد کیونکر حاصل ہوسکتی ہے۔ اور چونکہ قوام ذات اور وجود (بمعنی صیرورۃ الذات فی ظرف ما) باہم متلازم ہین لہذا ماہیت کا وجود حیثیت اسناد الی الجاعل سے مقدم ہوگا۔ پس یہ کیسے متصور ہوسکتا ہے کہ حیثیت مذکورہ متاخرہ وجود ماہیت و نسبت وجود کا مصداق اور منشار انتزاع ہوجائے"

اگر یون کہا جاوے کہ کسی دوسری حیثیت انضمامی یا انتزاعی کی اعتبار سے وجود و نسبت وجود کا مصداق ماہیت ہی ہے" تو کہا جائیگا کہ کل حیثیات انضمامی ہون یا انتزاعی وجود و قوام محیّث سے متاخر ہوا کرتے ہین پس متاخر کیونکر مقدم کا منشار انتزاع اور مصداق ہوسکتا ہے۔ پس ثابت ہوا کہ کوئی امر سوا نفس ماہیت اشیاء کے (جیسے انسان و فرس و غنم و بقر وغیرہ) ہیئت ترکیبی مذکور کا مفاد اور صدق وجود و نسبت وجود کا منشار اور مصداق نہین ہوسکتا

پس وہی ماہیت جعل جاعل کا بالذات اثر ہو گی اور وجود و نسبت وجود بالتبع اثر ہوں گے اور یہی جعل بسیط ہے۔

(دلیل سوئم)

جعل بسیط کے ثبوت پر میر باقر داماد کی دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ میرے پاس یہ بات ثابت ہے کہ ممکن کی نفس ذات مصداق و منشار صدق وجود ہے لیکن بحیثیت اسناد الی الجاعل پس ذات ممکن اگر اپنے ذاتی قوام میں جاعل سے مستغنی ہو تو ضرور ثبوت وجود میں بھی (جو نفس صیرورت ذات ہے) اور اتصاف بالوجود میں بھی مستغنی ہو گی جس سے لازم آئے گا کہ ممکن بغیر کسی علت مرجحہ کے موجود ہو جس کا بطلان ظاہر ہے۔"

پس ممکن کی ذات ہی جاعل کیطرف بالذات محتاج ہو گی اور وجود و اتصاف بالوجود بالتبع محتاج ہوں گے اور جو جاعل کی طرف بالذات محتاج ہے وہی جعل جاعل کا بالذات اثر ہے پس ممکن کی ذات ہی تاثیر جاعل کی بالذات اثر ہو گی اور وجود و اتصاف بالوجود اثر بالتبع ہوں گے اور اسی تاثیر کا نام جعل بسیط ہے۔"

اعتراض بعض اجلہ متاخرین

میر باقر کی اس دلیل پر بعض اجلہ متاخرین نے یہ اعتراض کیا ہے کہ میر باقر داماد کا یہ صریح قول ہے کہ استناد الی الجاعل کی حیثیت وجود کے مصداق ومنشار صدق میں معتبر نہیں ہے۔ بلکہ یہ حیثیت ایک حیثیت تعلیلیہ ہے جو مصداق سے خارج ہے اور مصداق ومنشار صدق وجود اشیار کی نفس ذات ہی ہے پس جیسے جاعل کی طرف ذات ممکن کا استناد قوام ذاتی کی علت بن سکتا ہے ویسا ہی نفس ذات پر وجود کے صدق کے لیئے بھی علت ہو سکتا ہے کیونکہ ذات ممکن کو جیسے قوام ذاتی مین جاعل کی ضرورت ہے ویسا ہی ذات ممکن کو حصول وجود مین بھی جاعل کی ضرورت ہو سکتی ہے۔ پس اگر ذات ممکن نفس قوام ذات مین جاعل سے مستغنی ہو تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ قوام وجود مین بھی جاعل سے مستغنی ہو۔ پس اگر قوام ذات مین ذات ممکن کو جاعل سے مستغنی مانا جاوے تو جاعل سے ذات کا استغنا من جمیع الوجوہ نہیں لازم آتا۔ لہذا اتصاف ماہیت بالوجود جس کو خلط بالوجود بھی کہا جاتا ہے جعل جاعل کا بالذات اثر کیون نہ مانا جاوے ''

(جواب)

جب یہ بات ثابت ہو چکی کہ حقیقت وجود بجز ہستی و بودن کے جس کا منشاء انتزاع صرف ذات ممکن ہی ہے (گو استناد الی الجاعل کی ہی حیثیت سے کیون نہو) پس قوام وجود مین جاعل کی احتیاج بعینہ قوام ذات مین جاعل کی احتیاج ہے - پھر اگر قوام ذاتی مین ذات ممکن کو جاعل سے استغنا ہوگا تو ضروری وجود و اتصاف بالوجود مین بھی استغنا ہوگا - پس اگر ذات ممکن کو قوام ذات مین جاعل سے مستغنی مانا جاوے تو ممکن کا من جمیع الوجوہ جاعل سے استغنا ثابت ہوگا جو محال ہے -

(دلیل چہارم)

اگر مان لیا جاوے کہ خلط ماہیت بالوجود تاثیر موثر کا بالذات اثر ہے جیسے کہ مشائین کا زعم ہے تو اوس کا یہ مطلب ہوگا کہ اس ہیئت ترکیب (یعنی الانسان موجود) کا جو خارج مین مفاد ہے بالذات اثر ہو کیونکہ یہ ترکیب ایک عقلی اعتبار ہے جو ظرف لحاظ ہی مین موجود ہے اس لیے کہ موضوع و محمول و نسبت حاکیہ اون معقولات ثانیہ سے ہین کہ جن کا وجود صرف ظرف لحاظ ہی مین ہوتا ہے - اور اون کا مصداق (جیسے مفہوم انسان و مفہوم موجود اور ایک دوسرے کا

باہمی ربط جو متصف بالموضوعیت والمحمولیتہ والرابطیتہ ہین) بلحاظ ذہن ہی مین ہوا کرتا ہے نہ خارج مین پس اِس ذہنی ترکیب کا کوئی جزو بھی جس کا وجود صرف ظرف لحاظ ہی مین ہے کیونکر جاعل کا بالذات اثر مانا جاسکتا ہے۔

اگر کہا جائے کہ اِنسان تو خارج مین متصف بالوجود ہے پس کیونکر جاعل کا بالذات اثر نہ ہوگا تو کہا جائیگا کہ یہان پر دو امر ہین ایک یہ کہ خارج مین کسی شی کا اتصاف کسی وصف سے کے ساتھہ ہو جیسے سما و ارض کا اتصاف وصف فوقیت و تحتیت سے۔ اور دوسرا کسی وصف کے ساتھہ شی کا اتصاف خارج مین موجود بھی ہو جیسے بیاض و سواد سے اتصاف ثوب۔ اتصاف کی پہلی قسم کو وجود فی الخارج لازم نہین صرف وجود موصوف خارج مین کافی ہے۔ اور اتصاف کی قسم ثانی کو خارج مین موجودیت لازم ہے۔ اور اتصاف اِنسان بالوجود از قسم اول ہے نہ از قسم ثانی کیونکہ وجود مثل فوقیت و تحتیت ایک مصدری انتزاعی اعتباری معنی ہین۔ پس اِنسان کا اتصاف بالوجود گو بذاتہ فی الخارج ہے لیکن یہ اتصاف موجود فی الخارج نہین ہے اور جعل جاعل کے اثر بالذات کو موجود عینی ہونا لازم ہے۔ اور وجود کے ساتھہ اتصاف اِنسان موجود عینی نہین ہے تا کہ اِس اتصاف کو جاعل کا بالذات اثر اور ہیئت ترکیبی مذکور کا

خارج مین مصداق مانا جاوے - پس ثابت ہوا کہ ہیئت ترکیبی مذکور کا مفاد
فی الخارج بجز نفس ذات انسان کوئی دوسرا ایسا امر نہین ہے جو حکایت
مذکور کی صحت کا منشاء ہو پس وہی ذات انسان و نفس ماہیت مرسلہ جاعل
کی بالذات اثر ہو گی اور وجود و اتصاف بالوجود بالتبع اثر ہونگے اور یہی جعل بسیط ہے

(دلیل پنجم)

اگر جعل مرکب مان بھی لیا جائے تو بھی جعل بسیط کا ماننا لازم آتا ہے کیونکہ
جعل مرکب کے معنی تو یہی ہین کہ خلط بالوجود جعل کا بالذات اثر ہو اور خلط و
اتصاف بالوجود بھی اور ماہیات کی جیسی ایک ماہیت ہے - پس اس صورت
مین بھی ماہیت ہی جعل جاعل کا بالذات اثر ہو گی اور یہی جعل بسیط ہے"
اگر کہا جاوے کہ یہہ ماہیت بالذات اثر نہین ہے بلکہ اس ماہیت کا اتصاف
بالوجود جاعل کا بالذات اثر ہے"

تو کہا جاویگا کہ یہہ اتصاف بھی ایک ماہیت ہے جو بالذات جعل کا اثر ہے
اس صورت مین یا تسلسل لازم آئیگا یا جعل بسیط پر انتہا ہو گی - اول بالبداہت
محال ہے پس ثانی حق ثابت ہوا"

(تردید دلیل)

یہہ ایک لفظی بحث ہے استدلال نہین ہے کیونکہ اس کا مآل یہ ہے کہ کسی
ماہیت بسیطہ یا مرکبہ یا مستقلہ وغیر مستقلہ کے اتصاف بالوجود کو بھی ماہیت
کہا جاتا ہے یا نہین یعنی ما رو نار وہوا انسان و فرس و معنی حرفی کے
اتصاف بالوجود پر لفظ ماہیت کا اطلاق کیا جا سکتا ہے یا نہین اس صورت
مین نزاع فریقین لفظی ہوگی جسکا کوئی ثمرہ نہین بلکہ نزاع اس امر مین ہے کہ
اتصاف مذکور جاعل کا بالذات اثر ہے یا اوس کا موصوف بسیطہ ہو (جیسے
ما رو نار وہوا وغیرہ - یا مرکب (جیسے شجر وحجر) یا مستقل (جیسے انسان وغیرہ)
یا معنی حرفی (جیسے معنی من والی وغیرہ) اور اتصاف بالوجود بالتبع اثر ہے
اور دلیل مذکور سے یہ ثابت نہین ہوتا کہ موصوف ہی جاعل کا بالذات اثر ہے
نہ اتصاف بالوجود - بلکہ دلیل اس امر کی مثبت ہے کہ اتصاف بالوجود جاعل کا بالذات
اثر تو ہے لیکن وہ بھی ایک ماہیت ہی ہے حالانکہ اس کے ماہیت ہونے مین
کسی نے بھی خلاف نہین کیا - بلکہ اختلاف اس امر مین ہے کہ اتصاف
بالوجود ہی (خواہ اسے ماہیت کہا جائے یا نہین) بالذات اثر ہی یا اسکا موصوف
یہانتک بخوف اطناب صرف بیان دلائل فریقین پہ اکتفا کیا گیا اور

اعتراضات وجوابات فریقین بیان نہین کیئے گئے۔ اگرچہ دلائل فریقین کے ملاحظہ سے ایک مذہب کو دوسرے مذہب پر ترجیح دیجاسکتی ہے لیکن ایک تھوڑا سا عام فہم بیان کہ جس سے سب ذوی الاذہان پر ترجیح ظاہر ہو مناسب سمجھا جاتا ہے۔"

(بیان ترجیح)

حقیت جعل بسیط پر کوئی دلیل قائم کرنے کی ضرورت ہی نہین ۔کیونکہ امر حق کی تصدیق کرنے مین کسی کو بھی تردد نہین ہوتا۔ اگر کسی سفیہ اور عام شخص سے بھی استفسار کیا جاوے کہ مخلوق بالذات کیا چیز ہے۔ تو وہ بلا تردد کہدیگا کہ انسان وفرس وحیوان ومار ونار وہوا وشجر وحجر وجسم وغیرہ ۔اگر کوئی اوس سے اس تصدیق کو زائل کرنا چاہے تو ہرگز زائل نہین ہوگی اور اگر اوس سے کہا جائے کہ مار ونار وہوا کا اتصاف بالوجود مخلوق بالذات ہے تو وہ اس طرف ملتفت بھی نہوگا۔ گو کہ بڑی سے بڑی دلیل بھی اتصاف بالوجود کے مخلوق بالذات ہونے پر اوس کے روبرو کیون نہ قائم کیجائے کیونکہ متبادر اسمار اجناس سے طبائع مرسلہ ہی ہوتے ہین جب لفظ انسان وہوا ومار ونار وحیوان وشجر وحجر بولا جائے تو اول نفس ماہیت انسان وہوا ونار وغیرہ کیطرف

جو ان اسمار کے حقیقی معنی ہین ذہن منتقل ہوگا - اگر کوئی کہدے کہ اللہ خلق الارض
والسمار والھوار والنار والمار تو ہر شخص کے ذہن مین یہی آئے گا کہ اوس نے
ذات ارض وسمار وہوا ونار ومار کو پیدا کیا ہے اور یہہ کسی کے خیال مین بھی
نہ آئے گا کہ اوس نے ان اشیار کو مخلوط با لوجود کیا ہے - پس نفس ماہیت و ذات
شی کا بالذات اثر ہونا کہ جسے جعل بسیط کہا جاتا ہے نہایت ہی جلی و واضح ہے"

(وجہ دویم حقیت جعل بسیط)

جب یہ امر بحث وجود مین ثابت ہو چکا کہ وجود کی حقیقت سوای ہستی و بودن
کے کوئی اور چیز نہین ہے اور تشخص اوسکا عین ہے یا مساوق اور مساوقت بھی
بجز عینیت کے متصور نہین ہو سکتی جیسے اوپر بیان ہو چکا ہے پس وجود و تشخص
کے ساتھہ ماہیت کا اتصاف صرف اعتبار عقلی انتزاعی ہوگا - لہذا خارج مین بجز
ذوات ممکنہ کے کوئی دوسرا امر موجود نہوگا اگر ماہیت اشیا کو بالذات اثر نہ مانا جائے
(جو امر عینی ہے) اور وجود و اتصاف بالوجود کو بالذات اثر مانا جائے جو ایک اعتبار
عقلی ہے) تو ترجیح بلا مرجح بلکہ ترجیح مرجوح لازم آئے گی"



بیان وجود کلی طبعی

حکماء کا اس امر مین اختلاف ہے کہ کلی طبعی خارج مین موجود ہے یا نہین۔ ہم قبل اس سے کہ خارج مین وجود کلی طبعی کا ثبوت یا عدم ثبوت بیان کرین اسکے متعلق چند ایسے امور بیان کرتے ہین جن سے مطلب اصلی بخوبی واضح ہوجائے

(امر اول)

منطقیین کی اصطلاح مین کلی وہ مفہوم ہے کہ جس کا مجرد تصور تجویز کثرت سے مانع نہو گو اوس کثرت کا وجود فی نفسہا ممکن ہو یا غیر ممکن موجود ہو یا غیر موجود۔ جیسے انسان و فرس و عنقا و لاشی و لاممکن و لاموجود و لامتکثر کیونکہ ان مفہومات کا مجرد تصور تجویز کثرت سے ہرگز مانع نہین ہے گو واقع کے اعتبار سے بعض مین تجویز کثرت غیر ممکن ہو جیسے لاشی و لاممکن و لامتکثر و لاموجود و شریک الباری وغیرہ

امر دویم

ہر معنی کلی اوس کثرت مجوزہ کی نسبت سے عین حقیقت ہوگا یا جزو حقیقت یا نہ جزو و نہ عین بلکہ ایک خارجی وصف ہوگا اور جزو بھی مختلف حقیقتون مین تمام مشترک ہوگا یا نہوگا اور علی ہذا القیاس وصف خارجی بھی ایک ہی حقیقت کے ساتھ مختص ہوگا۔ یا بہت سے حقائق کو شامل ہوگا۔ پس وہ معنی کلی کثرت مجوزہ

کی نسبت اگر عین حقیقت سے ہے (مثل انسان و فرس و غنم و فیل و اسد)
تو اوسے نوع کہا جاتا ہے اور اگر جزو حقیقت تمام مشترک سے ہے تو وہ جنس ہے
(مثل حیوان وجسم نامی وجسم) اور اگر تمام مشترک نہین سے ہے تو وہ فصل ہے
(مثل ناطق و حساس و نامی و قابل ابعاد) ان تینون کو ذاتیات کہتے ہین "
اور اگر وصف خارجی ایک ہی حقیقت کے ساتھہ مختص ہے تو وہ خاصہ ہے
(جیسے کاتب اور ضاحک) اور اگر ایک ہی حقیقت کے ساتھہ مختص نہین ہے
تو وہ عرض عام ہے (جیسے ماشی انسان کی نسبت) ان آخر کے دونون
کلیّون کو عرضیات کہا جاتا ہے "

(امر سویم)

ایک شی پر دوسری شی کا صدق دو طور سے ہوتا ہے - بالواسطہ (جیسے زید
ذو کتابت و ذو مال و علیہ ثوب و فیہ علم) اور اوس کو حمل بالاشتقاق کہتے ہین
دوسرا بلاواسطہ (جیسے زید کاتب و عالم و انسان و حیوان و ماش و متحرک و ساکن)
اور اوس کو حمل بالمواطات کہتے ہین - ہر مفہوم کے کلّی ہونے مین قسم ثانی ہی
معتبر ہے - یعنی ہر مفہوم کو کثرت مجوزہ کی نسبت کلی اوس صورت مین کہا جائیگا
جبکہ عقل اوس مفہوم کا صدق اوس کثرت پر بلاواسطہ تجویز کر سکے (مثل انسان

وفرس وحیوان وکاتب وعالم وجاہل) کیونکہ مجرد تصور انسان مثلاً کہہ سکتے ہین کہ زید وعمرو وخالد انسان ہین پس کلی کا ذاتی یا عرضی ہونا حمل بالمواطات کے ہی لحاظ سے ہوگا۔

(امر چہارم)

کلی کو مفہوم مذکور کے لحاظ سے کلی منطقی کہتے ہین اور موصوف کے اعتبار سے کلی طبعی (مثل انسان وحیوان وکاتب وناطق وماشی وغیرہ جن کو وصف کلیت لحاظ ذہن مین عارض ہوتی ہے) اور مجموعہ موصوف وصفت کو (مثل انسان کلی وحیوان کلی وغیرہ) کلی عقلی کہا جاتا ہے اور افراد کے لحاظ سے کلی طبعی ہی ذاتی وعرضی ہوا کرتی ہے۔

(امر پنجم)

(بیان محل اختلاف)

ان مذکورہ بالا کلیون مین سے کلی طبعی ذاتی مین (مثل انسان وفرس وحیوان وجسم وناطق وحساس ونامی وغیرہ) حکماء کا اس بارے مین باہم اختلاف ہے کہ وہ خارج مین موجود ہے یا نہین۔ باقی کلی عرضی ومنطقی وعقلی کی بارے مین سبکا اتفاق ہے کہ یہہ خارج مین موجود نہین ہوسکتین کیونکہ عرضی ایک اشتقاقی

مفہوم ہے جو اعتبار عقل پر موقوف ہے پس وہ خارج مین کیونکر موجود ہوسکتا ہے۔ اور کلی منطقی ایک وصف اعتباری ہے جس کے ساتھہ کوئی مفہوم بجز بلحاظ ذہن کے متصف نہین ہوسکتا۔ لہذا اوس کو معقولات ثانیہ سے (جن کا ظرف عروض لحاظ ذہن ہی ہوا کرتا ہے) شمار کیا جاتا ہے۔ اور کلی عقلی کی ترکیب عقلی ہے۔ پس مرکب عقلی کہ جسکی ترکیب اعتبار عقل ہی پر موقوف ہے خارج مین کیونکر موجود ہوسکتا ہے۔ غرضکہ صرف کلی ذاتی (مثل انسان وحیوان وجسم وجوہر وکیف وکم واین ومتی ووضع واضافت وجدہ وفعل وانفعال وغیرہ) مین اختلاف ہے کہ یہ خارج مین موجود ہے یا نہین"

امر ششم

(بیان اختلاف رائے)

فلاسفہ کی ایک چہوٹی سی گروہ (جن کو فلاسفہ کہنا چندان مناسب نہوگا مثل شارح مطالع وغیرہ) کی یہ رای ہے کہ کلی طبعی خارج مین موجود نہین ہے اور میر سید شریف کی بھی پہلے یہی رای تھی لیکن آخر مین اس سے رجوع کیا اور اوس کے وجود فی الخارج کی تصدیق کی۔ باقی فلاسفہ کا اوس کے وجود فی الخارج پر اتفاق ہے۔

(بیان رای منکرین)

جو فریق طبایع مرسلہ یعنے (کلی طبعی) کے وجود فی الخارج کا انکار کرتا ہی اوس کا بیان یہ ہے کہ ظرف خارج مین بجز ہویات بسیطہ کے (جنہین تشخصات و وجودات خاصہ وہویات کہا جاتا ہے جیسے زید و عمرو و بکر و خالد و دیگر محسوسات) کوئی دوسرا امر موجود نہین ہے اور کلیات (جیسے انسان و فرس و غنم و حیوان و جسم و جوہر) منتزعات عقلیہ ہین جن کو عقل انسانی تشخصات بسیطہ سے انتزاع کر کے اونہین ہویات بسیطہ پر بالمواطات محمول کرتی ہے۔ پس طبایع مرسلہ اس رای کے مطابق محض امور انتزاعیہ ہین"

(اقوی دلیل منکرین)

اگر کلی طبعی (مثل انسان و حیوان و جسم وغیرہ) خارج مین موجود ہو تو عین شخص ہوگی۔ کیونکہ شخص اس صورت مین وہی کلی متشخص ہے۔ پس ضرور ہے ہر شخص اوس کلی کا عین ہوگا اور وہ کلی ہر شخص کی عین۔ پس اشخاص مین باہم تمیز نہوگی اور یہہ صریح محال ہے۔ مثلاً اگر انسان موجود فی الخارج ہو تو عین زید ہوگا اور زید عین انسان اور انسان عین عمرو اور عمرو عین انسان اور انسان عین بکر ہوگا۔ پس لازم آئے گا کہ زید عین عمرو اور عمرو عین بکر ہو اور زید و عمرو و بکر مین

کسی طرح کی تمیز باقی نہ رہے - اس لیئے کہ کسی شی کے عین کا عین بھی اوس شی کا
عین ہوتا ہے - اگر کہا جائے کہ کلی طبعی فی الخارج موجود ہونے کی صورت مین
ضرور نہین کہ عین تشخص ہو کیونکہ ممکن ہے کہ جزو تشخص ہو یا خارج از تشخص تو
کہا جائیگا کہ کلی طبعی کا حمل جزویت کی صورت مین اوس تشخص پر بالمواطات
ممکن نہوگا کیونکہ جزو کل پر محمول نہین ہوتا ہے - پس اس وقت کُلّی طبعی کُلّی
نہوگی - اور خارج از تشخص ہونے کی صورت مین کلی طبعی ذاتی نہ رہے گی بلکہ
عرضی ہوگی (جو خارج از حقیقت افراد ہے اور اوس کے خارج مین موجود ہونیکا
احتمال بھی نہین ہے) مثلاً انسان اگر جزو زید ہو یا خارج از ذات زید ہو تو صورت
اول کُل وجزو ہونے کی وجہہ سے زید پر بالمواطات محمول نہوگا - پس بہ نسبت
زید کے کلی ہی نہوگا - اور در صورت ثانیہ زید وعمرو کی بہ نسبت کلی ذاتی نہوگا -
بلکہ عرضی ہوگا (جس کا خارج مین موجود ہونا ممکن نہین) حالانکہ انسان کا وجود
فی الخارج فرض کر لیا گیا ہے اور یہ خلاف مفروض ہے - پس اس سے ثابت
ہوا کہ کلی طبعی کا وجود فی الخارج محال ہے -

(بعبارت اُخریٰ)

وجود کلی طبعی (مثل انسان وفرس وحیوان وجسم وجوہر وغیرہ) خارج مین دو حال سے

خالی نہوگا-یا تو امور زائدہ سے مجرد ہوگا یا نہو گا- درصورت اولی اجب وجود
کسی شی کا بھی بلا تشخص ممکن نہین تو ضروری وہ کلی طبعی بغیر امور زائدہ کی
متعین و متشخص ہوگی-پس لازم آئے گا کہ ایک شخص معین ایک ہی آن مین
امکنہ متعددہ مین موجود اور اوصاف متضادہ سے موصوف ہو کیونکہ انسان
ومار وتار وہوا ایک ہی آن مین شرق وغرب وجنوب وشمال مین موجود ہین
اگر یہہ ایک ہی شخص معین ہوتا تو ایک ہی آن مین امکنہ متعددہ مین کیونکر موجود
ہوسکتا-اور انسان مثلاً جواد وبخیل وعالم وجاہل وواحد وکثیر ہی اگر ایک
معین شخص ہوتا تو ایک ہی آن مین ان صفات متضادہ سے کیونکر موصوف
ہوسکتا-پس ثابت ہوا کہ کلی طبعی زوائد سے مجرد ہوکر خارج مین موجود نہین ہوسکتی
درصورت ثانیہ اگر خارج مین امور زائدہ کے ساتھہ موجود ہو تو دونون
ایک ہی وجود سے موجود ہون گے یا نہین درصورت اولی عرض واحد (شخص کا
وجود ہے) دو محل سے قائم ہونا لازم آئے گا-اور یہہ محال ہے-اور
درصورت ثانیہ لازم ہوگا کہ شخص زید کلی طبعی اور امر زائد سے (جو تشخص ہے)
مرکب ہو اور کلی طبعی جزو شخص ہو اور کل وجزو ہونے کی وجہہ سے کلی طبعی کا
حمل شخص پر ناممکن ہو حالانکہ وہ شخص کلی طبعی کا فرد ہے جسپر کلی مذکور کا محمول

بالمواطات ہونا لازم ہے - پس ثابت ہوا کہ کلی طبعی کا وجود فی الخارج ناممکن ہے

قبل اس سے کہ کلی طبعی کے وجود فی الخارج پر ادلۂ ثبوت بیان کیے جاوین اونکی وضاحت کے لیے چند امر کا ذکر ضروری ہے "

(امر اول)

جو لوگ اس بات کے قائل ہین کہ کلی طبعی (مثل انسان وغیرہ) موجود فی الاعیان ہے (جیسے شیخ بو علی اور دوسرے محققین) اون کے تین فریق ہین ایک فریق کا یہہ خیال ہے کہ تشخص ماہیات ایک ایسا امر ہے جو اون ماہیات سے منضم اور خود بذاتہ متعین ہے - اور اوسے کسی اور تعین کی ضرورت نہین - پس کلی طبعی کو اس قسم کے تعینات کثیرہ لاحق ہو سکتے ہین - اور ایک فریق کا یہہ خیال ہے کہ ماہیت اور تشخص جنس وفصل کیطرح دونون متحد الذات ہین پس جیسے حیوان و ناطق مرتبہ ذات انسان مین ایک ہی ذات ہین ویسا ہی انسان و تشخص مرتبہ ذات زید مین ایکہی ذات ہین اور جیسے کہ عقل ذات انسان سے بتحلیل ذہنی دو امر منتزع کرتی ہے (ایک جنس مثل مفہوم حیوان) دوسرا فصل مثل مفہوم ناطق علی ہذا ذات زید سے بھی دو امر منتزع کرتی ہے ایک مفہوم انسان جسے نوع کہا جاتا ہے اور دوسری مفہوم تشخص اس طور پر کہ ذات زید کو عقل کبھی مبہم خیال کرتی ہے اور اوسی انسان سمجھتی اور کبھی بالخصوصیۃ اس طرح سے خیال کرتی ہے

کہ وہ ہذا کا مشارٌ الیہ ہے - پھر اس سے مفہوم تشخص انتزاع کرتی ہے - اور اسی سے لیئے تشخصات کو ہذیات کہا جاتا ہے - پس فرق درمیان نوع و تشخص کے جنس و فصل کی طرح اعتباری ہوگا - اور فریق محققین کی یہہ رای ہے کہ تشخص و تعین ماہیات اشیاء سے مباین ہے اور موجود فی الخارج نہین بلکہ مثل وجود ایک عقلی اعتبار ہے اور دونون (یعنی وجود و تشخص) مصدری وانتزاعی معنی اور اعتبار عقل پر موقوف ہین اور در حقیقت اوعیہ و ظروف مین ماہیات اشیاء کا متعین کرنے والا جاعل ہے اور مختلف جعول کی تعلق سے ہر ایک ماہیت کے مراتب کثیرہ اس طرح سے متعین ہوتے ہین کہ ہر ایک مرتبہ بلحاظ اثر دوسرے سے مباین ہوتا ہے اور یہی مراتب اوس ماہیت کے افراد واشخاص کہلاتے ہین - مثلاً زید و عمرو و بکر و خالد و ولید وغیرہ جو اشخاص و افراد انسان ہین مختلف جعول کے تعلق کی وجہہ سے انسان ہی کی مراتب ہین اور ہر ایک اپنے خواص و آثار کے اعتبار سے دوسرے سے مباین ہے - اور وہی ماہیت انسان ہر ایک مرتبہ کے لحاظ سے متعین اور نفس ذات کی لحاظ سے مبہم اور سب مراتب مین مشترک ہے -

(امر دویم)

وہ مرکب جسکی ترکیب کسی کی صنعت واعتبار پر موقوف نہو مرکب طبعی بولا جاتا ہے اور مرکب طبعی کے اجزاء دو قسم ہین۔ ایک وہ جن پر کُل اور وہ کل پر اور باہم ایک دوسرے پر محمول بالمواطات ہون (جیسے حیوان وناطق انسان کی نسبت) کہ حیوان کو ناطق وانسان اور ناطق کو انسان وحیوان کہا جاسکتا ہے اور اس قسم کے اجزا کو ذہنی وعقلی کہتے ہین" دوسرے وہ کہ نہ جن پر کُل اور نہ وہ کُل پر اور نہ باہم ایک دوسرے پر محمول بالمواطات ہون (جیسے ہیولیٰ وصورت بہ نسبت جسم طبعی کے) اور اس قسم کی اجزا اجزای خارجیہ کہلاتی ہین"

(امر سویم)

کسی شی کی ترکیب طبعی جزو خارجی وذہنی سے مل کر غیر ممکن ہے کیونکہ کسی ایک جزو کے ذہنی یا خارجی ہونے کو لازم ہے کہ دوسرا جزو بھی ذہنی یا خارجی ہوتا کہ اجزای ذہنیہ ہونے کی صورت مین حمل بالمواطات صحیح ہو ورنہ جزو ذہنی جزو ذہنی نہ رہے گا۔ اور اجزای خارجیہ ہونے کی حالت مین حمل بالمواطاۃ ناممکن ہو ورنہ جزو خارجی جزو خارجی نرہے گا۔ پس ترکیب طبعی یا تو صرف اجزاے خارجیہ ہی سے ہوگی یا صرف اجزای ذہنیہ سے"

(ادلّہ مثبتین)

زید موجود مین چار امور ہین - ماہیت[۱] زید وجود[۲] زید تشخص[۳] زید اتصاف[۴] ماہیت بالوجود اوپر بیان ہو چکا ہے کہ وجود صرف معنی مصدری انتزاعی ہے (جو اعتبار عقل پر موقوف ہے) اور علی ہذا القیاس تشخص بھی اس لیے کہ اگر تشخص خارج مین موجود ہو تو زید کا تشخص مثلاً زید کا جزو خارجی ہوگا یا جزو ذہنی یا عین حقیقت یا مبائن یا منضم یا منتزع ہو درصورت اول ماہیت زید (جیسے انسان) جزو خارجی ہوگی کیونکہ مرکب طبعی کے بعض اجزا کا خارجی اور بعض کا ذہنی ہونا غیر متصور ہے پس ماہیت زید کا حمل مثل تشخص زید پر ناممکن ہوگا حالانکہ وہ ماہیت اپنے اشخاص کی نسبت (جیسے زید و عمرو و بکر وغیرہ) نوع ہے جسکا حمل اون پر واجب ہے - اور درصورت ثانی تشخص زید مرتبہ ذات مین مثل ماہیت انسان ذات زید کا عین ہوگا - پس ضرور ہی اوس پر مثل انسان بحمل ذاتی محمول ہوگا کیونکہ ہر ایک زید کا ذہنی جزو ہی اور ذہنی اجزا باہم متحد الذات ہوتے ہین پس ہر شخص انسان کا تشخص انسان سے متحد الذات ہوگا اور اسی طرح انسان بھی ہر شخص کے تشخص سے متحد الذات ہوگا - جس سے لازم آتا ہے کہ جملہ شخصی انسانی تشخص اور ذات اور وجود کے لحاظ سے متحد ہون اور کوئی ایک

دوسرے سے ممتاز نہو اور یہہ بداہتاً محال ہے"

درصورت ثالث بھی تشخص ہر فرد انسان کا مثلاً عین شخص ہوگا (جو عین انسان ہے) کیونکہ انسان ہر شخص کی پوری حقیقت ہے جس سے لازم آتا ہے کہ جملہ اشخاص باہم عین اور ایک دوسرے سے غیر ممتاز ہون اور یہہ بھی ضرورۃً محال ہے"

اور درصورت رابع لازم آئیگا کہ ایک مباین کا مشتق دوسرے مباین پر محمول ہو کیونکہ تشخص کا مشتق (یعنی متشخص) زید پر محمول ہوتا ہے اگر تشخص زید سے مباین ہوتا تو متشخص و شخص (جو تشخص سے ماخوذ ہین) زید پر کیونکر محمول ہو سکتے۔

درصورت خامس و سادس ظاہر ہے کہ انضمام و انتزاع ایک شی کا دوسری شی سے جب تک کہ وہ دوسری شی انضمام و انتزاع سے پہلے موجود نہو عقل کیونکر تجویز کر سکتی ہے پھر وجود و تعین سابق اس وجود منضم و منتزع کا عین ہوگا یا غیر۔ درصورت اول دور اور درصورت ثانی تسلسل مستحیل لازم آئیگا پس ثابت ہوا کہ تشخص بھی مثل وجود ایک عقلی اعتبار ہے جس کا خارج مین وجود نہین اور اتصاف بالوجود (جو ماہیت و وجود کی باہمی نسبت ہے) مثل وجود

وتشخص وہ بھی ایک اعتبار عقلی ہے جسکا خارج مین وجود نہین پس خارج مین سوای ماہیات کے (جیسے انسان وفرس وغنم ونار وماء وہوا وغیرہ) کوئی دوسرا امر موجود نہین اور انہین طبائع مرسلہ کو کلی طبعی کہتے ہین ''

دلیل دویم

اگر مطلق ماہیت (جیسے انسان وفرس وغنم وماء ونار وغیرہ) فی الخارج موجود نہون بلکہ صرف تعینات وتشخصات خاصہ ہی خارج مین موجود ہون تو ضرور ہی تشخص وتعین عین اشخاص ہوگا (جو خارج مین موجود ہین) پس وہ اشخاص خارج مین بذاتہا متقرر وموجود بھی ہون گے اور بذاتہا ایک دوسرے سے ممتاز بھی ہون گے۔ کیونکہ جب تک کوئی شئی موجود ومتقوم نہولے اپنے اغیار سے ممتاز نہین ہوسکتی۔ اور جو شئی بذاتہ موجود ومتقوم اور ممتاز ہو وہ واجب بالذات ہے۔ پس لازم آئے گا کہ وہ اشخاص بھی واجب بالذات ہون جس سے ممکن کا واجب بالذات ہونا لازم آتا ہے جو صریح محال ہے اور تشخص کا جزو شخص یا منضم یا منتزع یا مباین ہونا اوپر باطل ہوچکا ہے۔ پس ثابت ہوا کہ بجز ماہیات اشیاء کوئی دوسرا امر موجود فی الاعیان نہین ہے اور یہی ماہیات باختلاف تعلق جعول بمراتب مختلفہ (جنہین اشخاص ماہیت کہا جاتا ہے) مختلفہ

ومنکثر ہوتے ہین پس ہر ماہیت اپنے اشخاص کی عین ہوگی اور ہر ایک مرتبہ (جو شخص ہے) دوسرے مرتبہ سے بذاتہا ممتاز ہوگا۔ ہذا ہو المطلوب"

(دلیل سویم)

اوایل فن طبعی مین ثابت ہوچکا ہے کہ جسم مفرد فی ذاتہ متصل ہے اور اجزای لایتجزی سے مرکب نہین پس جسم متصل کو جب منفصل کردیا جائے تو دو اور جسم متصل اوسی جسم سے پیدا ہون گے۔ جو باہم متشابہ اور مقسم سے مشابہ ہون گے کیونکہ متصل واحد کی تحلیل ایسے امور کی طرف جو مختلف فی الماہیت ہون۔ نہین ہوسکتی ورنہ فی ذاتہ متصل نہوگا۔ پس ضروری یہ دونون متصل (جو بعد انفصال کے حادث ہوئے ہین) اور وہ متصل یعنی مقسم کسی ایک ایسے امر مین جو تینونکی ذات مین موجود ہے شریک ہون گے۔ اور وہی امر مشترک اونکی تمام ماہیت اور موجود فی الخارج ہوگا۔ اور یہی امر مشترک کلی طبعی ہے۔ چونکہ تشخص کا منضم ومنتزع ومباین ہونا پہلے باطل ہوچکا ہے تو ضروری وہ (تشخص) ایک عقلی اعتبار ہوگا۔ اور موجود فی الخارج صرف ماہیت ہی ہوگی"

(محاکمہ)

یہان تک صرف ادلہ فریقین کا بیان تھا" اب اس بارے مین قول فیصل

لکہا جاتا ہے۔

کلی طبعی کا وجود فی الخارج ایسا جلی امر ہے جس مین کسی کو بہی تردد نہین ہوسکتا۔ کیونکہ اگر ایک ان پڑہ سے بہی دریافت کیا جائے کہ تو کیا کہاتا ہی اور کیا پیتا ہے، اور کیا اوڑہتا ہے، اور کیا دیکہتا ہے۔ تو وہ یہی جواب دیگا کہانا کہاتا ہون، پانی پیتا ہون، کپڑا پہنتا ہون، انسان. فرس. غنم. مار. تارے لون. شکل. روشنی وغیرہ کو دیکہتا ہون۔ اگر یہہ امور بذاتہا خارج مین موجود نہوتے تو کس شی کی نسبت ان آثار خارجیہ کا ترتب بیان کیا جاتا ہے۔ اور ظاہر ہے کہ یہہ امور سوای طبائع مرسلہ کے کوئی دوسری چیز نہین ہین کیونکہ اوپر بیان ہوچکا ہے کہ اسمای اجناس سے عند الاطلاق طبائع مرسلہ ہی متبادر ہوتے ہین اور انہین طبائع کو کلی طبعی کہا جاتا ہے

اگر ایک بچہ سے جسے انتزاع کی استعداد بہی حاصل نہو دریافت کیا جائے کہ تجہکو کیا محسوس ہوتا ہی تو وہ بلا تردد کہدیگا کہ روشنی والوان واشکال وانسان وحجر وشجر ومدر وغیرہ۔ اگر یہہ امور بذاتہا خارج مین موجود نہین ہین تو وہ کونسی چیزین ہین جو اس سے محسوس ہوتی ہین۔ پس یہہ موجودہ اشیاء (جیسے ضوء ولون و شکل وسیاہی وسپیدی وحجر وشجر ومدر وماء ونار وہوا وارض وفلک وانجم وغیرہ

جو محسوس غیر منتزع ہین بجز طبائع مرسلہ کے کوئی دوسری چیز نہین اور انہین طبائع کو کلی طبعی کہا جاتا ہے۔ ہان بعض طبائع بالواسطہ محسوس ہوتی ہین جیسے لون وغیرہ اور بعض بلا واسطہ جیسے ضوء وغیرہ۔

علاوہ برین جعل بسیط کی بحث مین ثابت ہو چکا ہے کہ وجود و تشخص ایک اعتبار عقلی ہے جس کا خارج مین وجود نہین پس اگر طبائع مرسلہ بھی (جیسے ماہیات مذکورہ) موجود فی الخارج نہون تو کونسی شی بالذات جعل کا اثر بنے گی کیونکہ اتصاف بالوجود بھی وجود کیطرح ایک اعتبار عقلی ہے پس بغیر کلی طبعی کے بالذات مجعول جاعل و موجود فی الاعیان والاذہان اور کیا شی ہو سکتی ہے"

اور نیز اگر گیہون چانول آگ پانی وغیرہ موجود نہین ہین بلکہ محض انتزاعی اشیاء ہین (جیسے منکرین کا خیال ہے) تو کیونکر انکی خرید و فروخت کیجا سکتی ہے۔ کیا کوئی فوقیت و تحتیت کی خرید و فروخت کر سکتا ہے۔ یا جس طرح اشیاء مذکورہ سے اپنی ضرورتون کو رفع کرتا ہے فوقیت و تحتیت سے بھی اوسی طرح رفع کر سکتا ہے۔ ہرگز نہین"

کیا یہہ خیال کیا جا سکتا ہے کہ زیور برتن آلات حرب و کشت وغیرہ ایک اعتباری چاندی سونے پیتل تانبے لوہے لکڑی وغیرہ سے بنائے جا سکتے ہین

اگر بنائے جا سکیں تو فوقیت اور تحتیت اور دوسرے انتزاعیات سے
کیوں کوئی چیز نہیں بنائی جاتی ۔ پس یہ خارجی آثار جن سے یہہ خارجی ضرورتیں
رفع ہوتی ہیں اعتباریات وانتزاعیات پر ہرگز مترتب نہیں ہو سکتی اور نہ اسکا
کوئی خیال کر سکتا ہے ۔

کیا کوئی یہ گمان کر سکتا ہے کہ تلوار بندوق توپ باروت کرچ نیزہ بذاتہا
خارج میں موجود نہیں ہیں بلکہ اعتباری اشیا ہیں اگر اعتباری اشیا ہیں
تو کیوں اوس شخص پر قصاص لازم کیا جاتا ہے جو کسی کو بلا سبب قتل کرے
کیونکہ اعتباری شی کا اثر بھی اعتباری ہوگا ۔ اوس کا معاوضہ کوئی خارجی اثر
کیونکر ہو سکتا ہے ۔ اگر کہا جائے کہ خارج میں ان اشیاء کے افراد موجود ہیں اور یہہ
ضرورتیں انہیں افراد سے مرتفع ہوتی ہیں تو کہا جائے گا کہ اس صورت میں کسی سے
بھی یہ استفسار صحیح نہو گا کہ تو نے کھانا کھایا ہے یا پانی پیا ہے اور اوس کو
بھی یہی جواب دینا مناسب نہو گا کہ میں نے کہانا کہایا ہے یا پانی پیا ہے بلکہ
اس طور سے استفسار صحیح ہوگا کہ آیا تو نے یہہ کہانا کہایا ہے یا یہہ پانی پیا ہے
اور جواب بھی اس طور سے ادا کرنا مناسب ہو گا کہ میں نے یہہ کہانا کہایا ہے
یا یہہ پانی پیا ہے ۔ کیونکہ اس تقدیر پر یہہ سوال وجواب محض کہانے پینے کے

اشخاص ہی سے ہین حالانکہ اس قسم کے سوال وجواب کرنے والے کو بیوقوف ہی سمجھا جاتا ہے،، پس ثابت ہوا کہ یہہ حالات وآثار نفس طبائع مرسلہ پر مترتب ہوتے ہین اور یہہ سوالات وجوابات اونہین کے وجود خارجی کے آثار وحالات ہین پس کسی کو کیونکر کلی طبعی کے وجود فی الخارج مین تردد ہو سکتا ہے۔ کیا نہین کہا جاتا ہے کہ مجھے سردی گرمی بھوک پیاس لگتی ہے اگر گرمی سردی بھوک پیاس (جو طبائع مرسلہ ہین) موجود فی الخارج نہین ہین تو کس شی کی نسبت کہا جاتا ہے کہ سردی یا گرمی بھوک یا پیاس مجھے لگی ہے۔ اور اگر سردی گرمی بھوک یا پیاس کلی طبعی نہین ہین تو پھر وہ کیا چیزین ہین جنکی تعبیر اسمائے اجناس کے ساتھہ کیجاتی ہے۔ اگر یہہ آثار اور حالات اشخاص ہی کے ہوتے اور خارج مین صرف وجود افراد کا ہی ہوتا تو ضرور اعلام ہی سے تعبیر کیجاتی اور اسمائے اجناس سے ایک ایک شخص کی تعبیر صحیح نہوتی۔ پس سردی وگرمی وغیرہ بذاتہ خارج مین موجود اور عین اشخاص ہین اور جو آثار خارج مین اشخاص کے لیے تجویز کیے جاتے ہین وہ خاص انہین طبائع مرسلہ کے آثار ہین نہ کسی اور کے دوسرے کیا کوئی یہہ تصور کر سکتا ہے کہ گھوڑا ہاتھی بیل گاڑی وغیرہ کے مسمیات خارج مین موجود نہونے پر بھی اون پر سواری کی جاتی ہے۔ حاشا ہرگز یہہ خیال

نہین کیا جا سکتا ورنہ لازم آئیگا کہ سواری کی نسبت ایسی شی کی طرف کیجائے
جس کا خارج مین اصلا وجود نہین ہے —

اگر کہا جاے کہ انسان روم مین ہے اور کابل مین اور بخارا مین
اور ہند مین اور دکن مین اور چین مین اور شرق مین اور غرب مین اور جنوب
مین اور شمال مین تو کیا یہہ خیال کیا جا سکتا ہے کہ مسمی انسان کا ان متعدد
مکانون مین موجود نہین ہے اور صرف ایک معدوم شی پر یہہ حکم کیا گیا ہے
اگر ایسا ہو تو لازم آئیگا کہ یہہ حکم کاذب ہو حالانکہ کوئی جاہل سے جاہل بھی
اس کے تصدیق مین شک نہین کر سکتا پس اگر مسمی انسان کا ان متعدد
مکانون مین موجود نہین ہے تو اماکنہ مذکورہ کی سکونت وعمران کی نسبت کس
چیز کی طرف کیجاتی ہے ۔ اگر انسان ایک اعتباری شی ہے تو اوس سے اماکن
مختلفہ کی سکونت و آبادی کیونکر ہو سکتی ہے اور باہم جنگ وجدال کیونکر متصور
ہو سکتا ہے ۔ ہان انسان کے لیئے وجودات متعددہ موجود اور بکثرت غیر محدود
یا محدود متکثر ہونا ضرور ہے تاکہ اوس کے ہر نحو وجود پر ایک نیا اثر مترتب ہو
پس وجود کلی طبعی خارج مین اس قدر جلی ہے کہ اوسکی تصدیق سی کیسکو بھی مفر نہین
آیا ان نظائر و شواہد و براہین قاطعہ و ساطعہ کے بعد بھی کلی طبعی کے وجود

فی الخارج کا انکار کر سکتے ہین اگر کر سکتے ہین تو ان نظایر کا کیا جواب دین گے اور کونسی دلیل بجز اون دلائل کے (جن کا سابقا ذکر آچکا ہے اور جن سے ثابت ہوتا ہے کہ وجود کلی طبعی خارج مین ایک ہی شخص مین منحصر ہو چنانچہ ادلہ منکرین سے ظاہر ہے) پیش کرینگے - جب خارج مین وجود شی کی دو صورتین ہین ایک یہہ کہ بہ صفت وحدت موجود ہو اور ایک یہہ کہ بہ صفت کثرت موجود ہو اور کلی طبعی خارج مین کثیر ہو کر بھی موجود ہے اور واحد ہو کر بھی تو پھر وجود کلی طبعی مین منکرین کیونکر تردد کر سکتے ہین -

علاوہ برین بموجب قول منکرین اگر موجود فی الخارج صرف ہویات و ہذیات بسیطہ ہون (جنھین تشخصات و وجودات خاصہ کہا جاتا ہے) اور طبائع مسلم صرف انتزاعیات اور عقلی اعتبارات ہون تو ضرور ہی ذاتی و عرضی مین باہم امتیاز اس طرح سے ہوگا کہ کلی ذاتی وہ ہے جو نفس ہویت و ہذیت سے بے لحاظ کسی دوسرے امر کے منتزع ہو - پس مفہوم انسان بلا لحاظ کسی دوسری شی کے نفس زید و عمرو و بکر و خالد سے منتزع ہوگا - پس ضرور ہے کہ منشاء انتزاع اس کا ایک ایک ہذیت مین فی الخارج موجود ہو ورنہ انتزاع مفہوم انسان اینیاب لاغوال کی طرح محض اختراعی امر ہوگا حالانکہ کوئی معقل سلیم

اسے تسلیم نہین کرسکتی پس منشار مذکو رجملہ ہذیات مین مفہوم انسان کیطرح
مشترک اور موجود فی الخارج ہوگا ورنہ لازم آئے گا کہ مثل انسان وہ بھی
انتزاعی ہو۔ پس اس صورت مین یا تسلسل لازم آئے گا یا کسی منشار موجود
فی الخارج پر انتہا ہوگی پس وہی منشار (جو جملہ ہذیات مین مشترک اور موجود
فی الخارج ہے) طبیعت مرسلہ اور کلی طبعی ہے کیونکہ جملہ ہویات مین مفہوم
انسان کے مشترک ہونے سے لازم آتا ہے کہ اس کا منشار بھی تمام
ہذیات مین مشترک اور موجود فی الخارج ہو کیونکہ اگر خارج مین صرف ہویات
بسیطہ ہی ہون تو کیا عقل تجویز کرسکتی ہے کہ بسیط محض سے دو مفہوم
متبائن مثل مفہوم انسان و مفہوم تشخص منتزع ہون ہرگز نہین پس ہر ایک
ہویت بسیطہ مین (جیسے زید و عمرو وغیرہ) دو منشار انتزاع۔ ایک منشار
مفہوم انسان دوسرا منشار مفہوم تشخص بغیر لحاظ کسی دوسرے امر کے
ضرور ہی خارج مین موجود ہون گے۔ پس انتزاع طبائع مرسلہ کے قائل
ہو کر بساطت ہویات کو تسلیم کرنا اعتراف بالمتنافیین ہے"

(بیان تشکیک بہ طرز اجمال)

طبیعت مرسلہ (جیسے انسان و فرس و مارہ و ہوا و نار و شجر و حجر و مدر وغیرہ)

نفس ذات مین مبہم ہے اور قابل اس کے ہے کہ بہ جعول کثیرہ مجعول
ہو اگرچہ کسی مانع خارجی کی وجہ سے مجعول ہی نہو یا ایک ہی مرتبہ مجعول ہو
یا بکثرت محدود یا غیر محدود مجعول ہو لیکن اوسکی ذات مین مجعولیت کی قابلیت
ابہام کی وجہ سے ہمیشہ رہے گی پس ایک ایک جعل سے ایک ایک مرتبہ اوسکا
خارج مین متعین ہوگا۔ جو آثار کے اعتبار سے دوسرے مرتبہ سے قطعاً
مباین رہے گا۔ یہی متباینۃ الآثار مراتب طبیعت مرسلہ کے اطوار و شخاص
ہین پس حقیقت مین طبیعت مرسلہ کو شخص شخص بنانے والا جاعل طبیعت ہی
ہے اور مراتب مذکورہ عین طبیعت ہین اور طبیعت عین مراتب فرق صرف
ابہام و تعین کا ہے کہ وہی طبیعت مرتبہ تعین مین شخص زید ہے اور مرتبہ
ابہام مین طبیعت مرسلہ اور کلی طبعی ہے۔

کیا کوئی خیال کر سکتا ہے کہ گیہون اور چاول کا دانہ بعینہ گیہون اور
چاول نہین ہے اور زید بعینہ انسان نہین ہے ہرگز یہ خیال نہین کیا جا سکتا
ورنہ لازم آئے گا کہ سلب ذاتی کا ذات سے صحیح ہو کیونکہ طبائع مرسلہ جب
غیر اشخاص ہین اور اشخاص محض بسیط ہین اور طبیعت مرسلہ محض ایک اعتباری
شی ہے تو صرف یہی اشخاص مباین کلیات اور کلیات مباین اشخاص ہونگے

مثلاً انسان اگر زید سے مبائن ہو اور زید انسان سے تو لازم آئے گا کہ انسان کا سلب زید اور زید کا انسان سے صحیح ہو (یعنی زید کی موجودگی کی حالت مین یہہ کہنا جائز ہو گا کہ زید انسان نہین اور انسان زید نہین ہے) کیونکہ ایک مبائن دوسرے مبائن سے مسلوب ہوتا ہے "

کیا عقل سلیم اس سلب کا صدق زید کی موجودگی کی حالت مین تجویز کر سکتی ہے "

اور کیا کوئی خیال کر سکتا ہے کہ اس حالت مین یہ سلب صادق ہے ہرگز نہین "

پس ثابت ہوا کہ جو انسان ہے وہی زید ہے اور جو زید ہے وہی انسان ہے اور دونون مین ابہام و تعین کے لحاظ سے اعتباری فرق ہے اور ظرف خارج مین ایک ہی شی موجود ہے جس کے لیئے ایک مرتبہ ابہام اور دوسرا مرتبہ تعین ہے کہ ایک مرتبہ کے لحاظ سے طبیعت مرسلہ کلی طبعی ہے اور دوسرے مرتبہ کے لحاظ سے شخص ہے پس شخص اور کلی طبعی متحد بالذات اور مختلف بالاعتبار ہین "

جب ثابت ہوا کہ مراتب طبیعت (جنہین اشخاص طبیعت کہا جاتا ہے)

آثار کے اعتبار سے متفاوت اور متبائن ہین اور نفس ذات کے لحاظ سے
عین طبیعت ہین پس ہوسکتا ہے کہ ایک مرتبہ دوسرے مرتبہ کی نسبت
قوی یا ضعیف یا زائد یا ناقص یا اشد یا اضعف ہو اور یہ تعلق جعول مختلفہ
نفس طبیعت ہی اس تفاوت سے متفاوت ہو پس اس قسم کی تفاوت سے
کیونکر انکار ہوسکتا ہے اور عقل تشکیک فی الماہیت مین کسطرح تشکیک
کرسکتی ہے۔

بیان تشکیک بطرز تفصیل

اظہار حق سے پیشتر چند تمہیدی امور کا بیان کرنا جن پر وضاحت اَدلّہ
منحصر ہے اور محل نزاع اور ادلہ فریقین کا تبلادینا ضروری امر ہے "

تمہیدی امور

امر اول

اوپر بیان ہوچکا ہے کہ کلی وہ مفہوم ہے جس کا نفس تصور کثیر پر صادق
ہونے سے مانع نہو اور وہ کثیر اوس مفہوم کی افراد کہلاتے ہین۔

امر دویم

افراد پر صدق کلی دو طرح سے ہوتا ہے - ایک بوساطت ذو و فی و لہ و علی وغیرہ - جیسے زید ذو کتابت و فیہ الکتابت و علی السطح اور اس کو حمل بالاشتقاق کہا جاتا ہے - اور دوسرا بلا وساطت جیسے زید کاتب و انسان و حیوان و ماش - اور اس کو حمل بالمواطاۃ کہتے ہین "

(امر سویم)

کسی مفہوم کے کلی ہونے مین حمل بالمواطاۃ معتبر ہے پس کتابت کو زید کی نسبت کلی نہین کہا جائے گا بلکہ کاتب کو - کیونکہ زید پر حمل کتابت بلا وساطت نہین ہوسکتا - بخلاف کاتب کے کہ کاتب کا حمل اوس کے افراد پر بلا وساطت ہوسکتا ہے جن اشیا پر صدق کسی مفہوم کا بالمواطاۃ ہو وہی اوسکی افراد کہلاتی ہین

(امر چہارم)

افراد پر حمل کلی کئی طرح سے متفاوت ہوتا ہے - ایک یہہ کہ بعض افراد کی نسبت ذاتی اور بعض کی نسبت عرضی ہو - جیسے صدق جوہر کا صورت جسمیہ اور صورت نوعیہ پر عرضی ہے اور اون ماہیات پر جن کے لیے جوہر جنس ہے ذاتی ہے -

دوسرا یہہ کہ صدق کلی بعض پر باقتضای ذات ہو اور بعض پر باقتضای غیر
جیسے صدق موجود کا واجب وممکن پر کہ واجب پر باقتضای ذات ہے اور
ممکن پر باقتضای غیر —

تیسرا یہہ کہ بعض افراد پر صدق کلی اپنے ہی صدق کی (دوسرے فرد پر)
علت ہو — جیسے صدق وجود واجب وممکن پر —

چوتھا یہہ کہ صدق کلی بعض افراد پر اشد ہو اور بعض پر اضعف جیسے
صدق اسود ثوب شدید السواد اور ضعیف السواد پر —

پانچوان یہہ کہ بعض افراد پر صدق کلی زائد ہو اور بعض پر ناقص جیسے
صدق مقدار جسم صغیر اور جسم کبیر پر " اخیر کی چار قسم کو بالاتفاق تشکیک
کہتے ہین اور بعض کا خیال ہے کہ قسم اول بھی تشکیک ہے "

تفاوت صدق کلی کی اور صورتین بھی ہین جنکو بالاتفاق تشکیک نہین
کہا جاتا ہے —

ایک یہہ کہ ایک کلی دوسرے کلی کی نسبت عام یا خاص منوجہ ہو — جیسے
حیوان وابیض —

دوسرے یہہ کہ ایک کلی دوسرے کلی کی نسبت عام یا خاص مطلق ہو

جیسے حیوان و انسان۔

تیسرے یہہ کہ ایک کلی دوسرے کلی کی نسبت مباین ہو (مثلاً جیسے انسان و فرس)۔

چوتھے یہہ کہ ایک کلی دوسرے کلی کی نسبت نقیض صریح یا نقیض صریح سے خاص یا نقیض صریح سے عام یا نقیض صریح سے مساوی ہو جیسے انسان و لاانسان اور فرس و لاانسان اور ابیض و لاانسان اور کاتب و لاانسان

(امر پنجم)

تفاوت کی وہ چار قسم جن کو بالاتفاق تشکیک کہا جاتا ہے اون مین سے پہلی قسم کو اولویت اور دوسری کو اولیت اور تیسری کو شدت اور چوتھی کو زیادت کہتے ہین۔ تعریف اولویت و اولیت اوپر بیان ہوچکی ہے لیکن شدت و زیادت محتاج تعریف ہین۔

تعریف زیادت و شدت

کلی کی ایک فرد دوسرے فرد کی نسبت ایسی ہو کہ عقل بیاوری وہم پہلی فرد کی دوسرے فرد کی امثال یا دوسرے فرد سے پہلے فرد کی امثال انتزاع کرسکے پس وہ امثال اگر حسیین ایک دوسری سے ممتاز ہون تو اوسکو زیادت کہتے ہین ورنہ شدت

(امر ششم)

حکمار کا باہمی اختلاف تشکیک مین بیان کرنے سے پہلے حکیم کی تعریف اور حکمار کے فریق تبلا دینا ضرور ہے۔

(تعریف حکیم)

حکیم وہ ہے جو بقدر طاقت بشری حقایق اشیار اور اون کی حالات سے واقف ہو۔ فریق حکمار کا بیان پہلے آچکا ہے کہ جس کو یہہ علم بلا اتباع نبی وقت نور اشراق سے حاصل ہو تو وہ اشراقی ہے اور جس کو یہہ علم نور اشراق سے باتباع نبی وقت حاصل ہو تو وہ صوفی صافی ہے اور جسکو یہہ علم نظر و فکر و استدلال سے بے اتباع نبی وقت حاصل ہو تو وہ مشائی ہے اور جس کو یہہ علم نظر و فکر و استدلال سے باتباع نبی وقت حاصل ہو تو وہ متکلم ہے۔

(امر ہفتم)

(تعیین محل نزاع)

اشراقین کا خیال ہے کہ تشکیک کے سب اقسام ماہیات و ذاتیات مین بھی جاری ہو سکتے ہین اور مشائین کا خیال ہے کہ ماہیات و ذاتیات مین

تشکیک کی کوئی قسم بھی جاری نہین ہوسکتی بلکہ تشکیک کے جملہ اقسام صرف
عرضیات ہی مین جاری ہوسکتے ہین —

(تفصیل اجمال)

علامۂ شیرازی کا بیان ہے کہ اشیاء مین اختلاف کئی طرح سے ہوتا ہے
اول یہہ کہ اشیاء ماہیت کے لحاظ سے متخالف ہون جیسے انسان
وفرس — دوم یہہ کہ اشیاء کا صرف عوارض مین اختلاف ہو اور ماہیت مین
اتحاد جیسے انسان رومی اور انسان زنگی — سوم یہہ کہ ایک ہی ماہیت
بکمال ونقصان متفاوت ہو جسکی پانچ قسمین مفصل ذکر ہوچکی ہین —
ان تین قسمون مین سے پہلی دو قسمون کو بالاتفاق تشکیک نہین
کہتے ہین اور اشراقین ومشائین کا خلاف اس امر مین ہے کہ ماہیات اور
ذاتیات مین بھی قسم سوم کی پانچون قسمین جاری ہوسکتی ہین یا نہین پہلی راے
اشراقین کی ہے اور دوسری مشائین کی —

(امر ہشتم)

اشراقین کمال ونقصان کے معنی یہہ بیان کرتے ہین کہ ایک ہی ماہیت
بلا واسطۂ غیر اپنی ہی ذات سے ایک نحو وجود مین زائد ہو اور دوسری نحو وجود مین

ناقص جیسے ایک مقدار دوسری مقدار کی نسبت بغیر لحاظ کسی دوسرے
امر کے نفس مقدار ہی مین زائد و ناقص ہوتی ہے مثلاً ۴ گز خط (اب) ۲ گز
خط (ج) سے نفس مقدار خطی ہی مین زائد ہے اور علی ہذا خط ثانی خط اول
کی نسبت نفس مقدار خطی ہی مین ناقص ہے - اسی طرح (۱۰) گز سطح مربع
(۲) گز سطح مربع کی نسبت نفس مقدار سطحی ہی مین زائد ہے اور ثانی اول کی نسبت
نفس مقدار سطحی ہی مین ناقص ہے - اور علی ہذا القیاس (۱۰۰) گز مقدار
جسمی (۵) گز مقدار جسمی کی نسبت اور (۵) گز (۱۰۰) گز کی نسبت نفس مقدار
جسمی ہی مین بغیر لحاظ کسی دوسرے امر کے زائد و ناقص ہے - پس نفس
مقدار ایک نحو وجود کے اعتبار سے دوسرے نحو وجود کی نسبت بدون لحاظ
کسی دوسرے امر کے اپنی ہی ذات سے زائد و ناقص ہے یعنی کوئی دوسرا
امر وصف زیادۃ و نقصان مین واسطہ فی العروض نہین ہے -

اتصاف بالواسطہ کسی شی کا کسی وصف کے ساتھہ تین قسم پر ہے

(اول) واسطہ موصوف و صفت کی درمیانی نسبت کی تصدیق کا ذریعہ ہو
جیسے متغیر کہ حدوث و عالم کی درمیانی نسبت کی تصدیق کا ذریعہ ہے اسی واسطہ
فی الاثبات کہا جاتا ہے -

(دوم) واسطہ ہی صفت کے ساتھہ موصوف ہو اور اتصاف کی نسبت
ذی الواسطہ کی طرف مجازاً کیجائے جیسے حرکت جالس سفینہ کہ درحقیقت
متحرک تو سفینہ ہے لیکن جالس کی طرف مجازاً حرکت کی نسبت کیجاتی ہے
اور اس کو واسطہ فی العروض کہتے ہین۔
(سوم) واسطہ اور ذی الواسطہ دونون صفت کیساتھہ بالذات موصوف ہون
جیسے حرکت ید و مفتاح کہ حرکت ید حرکت مفتاح کے لیئے واسطہ ہے
اور دونون بالذات حرکت سے موصوف ہین یا صرف ذی الواسطہ ہی
صفت کے ساتھہ موصوف ہو جیسے رنگریز کپڑے کو رنگ دیتا ہے اور
خود رنگین نہین ہوتا۔ اس تیسری قسم کی دونون قسمون کو واسطہ فی الثبوت
کہا جاتا ہے پس اگر کسی قسم کا تفاوت نفس ماہیت مین بلا واسطہ فی العروض
ہو تو نفس ماہیت ہی مین یہہ تفاوت شمار کیا جائے گا۔ گو واسطہ فی الثبوت
کیون نہو پس مقدار صغیر و کبیر کا ایک دوسرے سے زائد و ناقص ہونا
نفس مقدار ہی مین ہو گا جیسے (۸) گز مربع مقدار (۴) گز مربع مقدار سے
یا (۱۰) گز کا خط (۵) گز سے زائد ہے اور دوسرا پہلے کی نسبت ناقص۔
کیا کوئی خیال کر سکتا ہے کہ یہہ تفاوت نفس مقدار مین نہین ہے بلکہ

کسی ایسے امر مین سے ہے جسکی طرف زیادت ونقصان کی نسبت بالذات
اور مقدار کی طرف مجازاً کی جاتی ہے اگر یہ خیال کیا جاسکتا ہے تو ایک سطح کو
دوسرے سطح کی نسبت یا ایک خط کو دوسرے خط کی نسبت نفس سطحیت
وخطیت کے اعتبار سے کیون زائد وناقص کہا جاتا ہے جب دونون سطح
یا دونون خط ناپے جاوین تو کیا نفس مقدار ہی مین بذاتہٖ کم وبیش یا باہم
مساوی نہون گے کیونکہ بعد مساحت کے یہی معلوم ہوگا کہ مقدار سطحی و
خطی بذاتہٖ بزیادت ونقصان متصف ہے اگرچہ اس اتصاف مین کوئی امر
واسطہ فی الثبوت ہو جاوے لیکن واسطہ فی العروض نہین ہوگا پس
ثابت ہوا کہ حقیقت مقدار ہی ایک نحو وجود کے اعتبار سے بذاتہا ناقص
ہے اور علیٰ ہذا سواد اور بیاض بھی بذاتہٖ شدت وضعف کے ساتھہ متصف
ہون گے۔ مثلاً اگر ایک سواد کو دوسرے سواد کی نسبت اشد واضعف
کہا جائے تو ضرور اسی اعتبار سے کہا جائے گا کہ وہ دونون سواد ہین
کیونکہ اگر انتفاء سواد مان لیا جاوے تو وہ کون سا امر ہے جو شدت وضعف
کے ساتھہ بذاتہٖ موصوف ہوسکتا ہے پس ثابت ہوا کہ ماہیت سواد و
بیاض ہی بدون کسی واسطہ فی العروض کے شدت وضعف کے ساتھہ بذاتہا متصف ہے

بیان رای اشراقین

تمہید مذکور سے ثابت ہوا کہ اشراقین کی رای پر موافق اون معنوں کے
جو اونھون سے نے بیان کیئے ہین جن کا کہ اوپر ذکر آچکا ہی نفس ماہیات مین بہی
تشکیک بزیادت ونقصان وشدت وضعف متحقق ہے لیکن تشکیک
بالاولویت کا تحقق ذات اور ذاتیات مین دشوار امر ہے کیونکہ پہلے ذکر
ہوچکا ہے کہ اولویت کے یہہ معنی ہین کہ بعض افراد پر توصدق ماہیت
اون کے ذاتی اقتضا سے ہو اور بعض پر اون کے ذاتی اقتضا سے نہو
جیسے ماتریدیہ کے نزدیک صدق وجود واجب پر اوس کے ذاتی اقتضا
سے ہے اور ممکن پر اوس کے ذاتی اقتضا سے نہین ہے اور ذات و ذاتی
کا صدق اوس فرد کی نسبت جسکی وہ ذات و ذاتی ہے اوس فرد کی ذاتی
اقتضا سے کیونکر متصور ہوسکتا ہے کیونکہ ذات وذاتی کا اوس شی کی لیے
ثبوت واجب ہے اور واجب کا باقتضا مقتضی ہونا لازم کرتا ہے کہ
واجب واجب نہ رہے اور یہہ محال ہے پس ثابت ہوا کہ ذاتیات اور
ماہیت اشیا مین تشکیک بالاولویت ناممکن ہے۔ ہان تشکیک بالاولویت
(بدین معنی کہ صدق ماہیت بعض افراد پر علت ہو اپنے ہی صدق کی

دوسرے بعض افراد پر) مقومات ماہیت اور نفس حقیقت مین متحقق ہو سکتی
ہے کیونکہ بنا بر جعل بسیط اگر کسی ایک ماہیت نوعی کی کوئی ایک فرد دوسری
فرد کی نسبت علت یا معلول ہوگی تو ضرور یہی حقیقت و ماہیت ہی کے اعتبار
سے ہوگی اس لیئے کہ اس صورت مین وجود و تشخص اتصاف بالوجود کیطرح
ایک عدمی امر ہے اور علیت و معلولیت موجودہی کی شان سے ہے جب کلی طبعی
کے مبحث مین ثابت کیا گیا ہے کہ موجود فی الاعیان نفس طبائع مرسلہ ہی ہین
تو حقیقت مین نفس طبیعت مرسلہ ہی اپنے صدق کی ایک نحو وجود کے اعتبار
سے علت ہوگی اور دوسری نحو وجود کے اعتبار سے معلول مثلاً جوہر
عقلی نفس جوہریت کے اعتبار سے جوہر مادی کی علت ہوگا اور جوہر مادی
نفس جوہریت ہی کے اعتبار سے جوہر عقلی کا معلول پس صدق جوہر ایک اعتبار
سے علت اور ایک اعتبار سے معلول ہوا اور صدق بالاولیت سے یہی مراد ہے۔
صدر الشیرازی کا قول ہے کہ اشراقین کے نزدیک ذات و ذاتیات
مین تشکیک کے تمام اقسام جاری ہوسکتے ہین اور مولانا بحر العلوم کا بیان
ہے کہ اولیت و زیادت و نقصان کے تحقق مین کوئی تردد نہین لیکن اولویت
بالمعنی المذکور کے تحقق مین کلام ہے کیونکہ پہلے گذر چکا ہے کہ صدق ذات

وذاتی و س شی کی نسبت کہ جسکی وہ ذات وذاتی ہو واجب ہے پس باقتضاے
مقتضی کیونکر ممکن ہو سکتا ہے ورنہ واجب کا ممکن ہونا لازم آے گا۔ بالت
اولویت سے اگر کوئی دوسرے معنی مراد لیے جائین جیسے کہ اونکے اس قول سے
ظاہر ہوتا ہے کہ وجود علت وجود معلول سے اولی ہے جیسے وجود واجب
(جو علت ہے) وجود ممکن سے (جو معلول ہے) حالانکہ واجب پر صدق وجود
ہرگز باقتضای مقتضی اون کے نزدیک نہین ہے تو البتہ ماہیت ومقومات
ماہیت مین بھی تشکیک بالاولویت کا تحقق ممکن ہوگا۔

پس اس صورت مین اولویت کے یہہ معنی ہون گے کہ صدق کلی بعض
افراد پر دوسرے بعض کی نسبت زیادہ تر مناسب ہو اس بنا پر صدق جوہر
اوس ماہیت کی نسبت جو جنس جوہر و فصل سے مرکب ہے بالاولویت متفاوت
ہوگا جیسے کہ صدق جوہر عقول جوہر یہ پر اجرام واجسام کی نسبت زیادہ تر مناسب ہے
کیا یہہ خیال کیا جا سکتا ہے کہ عقل اول کی جوہریت ایسی ہی ہے جیسی کہ
اجسام کائنہ وفاسدہ کی جوہریت اور اجرام علویہ کی جوہریت ایسی ہی ہے جیسے کہ
اسطقسات کی جوہریت اور افلاک ونجوم کی جرمیت ایسی ہی ہے جیسے کہ عناصر
کی جسمیت اور عناصر کی جسمیت ایسی ہے جیسے کہ کائنات ابجو کی جسمیت ہرگز نہین

کیونکہ جب غور کیا جائے تو یہی کہنا پڑیگا کہ صدق جوہر عقول مجردہ پر ادانی واسافل کی نسبت اولی وانسب ہے اور صدق جرمیت اجرام پر اجسام کی نسبت زیادہ تر مناسب ہے وقس علی ہذا۔

پس ثابت ہوا کہ اولویت بمعنی مذکور ذات و ذاتیات مین بلاشبہہ متحقق ہے جب اشراقین نے خط وسطح سے زیادت ونقصان کی مثال اور سواد شدید وضعیف سے شدت وضعف کی مثال پیش کی تو مشائین کی طرف سے یہہ اعتراض پیش کیا گیا کہ مطلق مقدار کا صدق مقدار صغیر و کبیر پر اور علی ہذا مطلق سواد کا صدق سواد شدید وضعیف پر بلا تفاوت ہے لیکن دونوںکی باہمی نسبت کے لحاظ سے ایک کو اشدّ و ازیدؔ اور دوسرے کو انقص واضعف کہا جاتا ہے مثلاً اگر (۱۰) گز مربع سطح یا خط کی (۲) گز مربع سطح یا خط کی طرف نسبت خیال کی جائے تو اوس وقت ایک کو دوسرے کی نسبت زاید یا ناقص یا مساوی یا شدید یا ضعیف کہہ سکتے ہین اگر اس باہمی نسبت کا خیال نہ کیا جائے تو کسی کو بھی ازید یا اشدّ یا انقص یا اضعف نہین کہہ سکتے اور کلام شیخ بھی اسی کا موید ہے کیونکہ شیخ کا بیان ہے کہ تفاوت صغر و کبر مقادیر مین اور تفاوت شدت وضعف کیفیات مین عروض اضافت و نسبت

سے کے بعد حاصل ہوتا ہے پس معلوم ہوا کہ ماہیت مقدار و سواد بذاتہا بلا عروض اضافت و نسبت متصف بزیادت و نقصان و شدت و ضعف نہین ہوسکتی جس سے لازم آتا ہے کہ تفاوت مذکور نفس ماہیت مقدار و سواد مین نہو بلکہ دونون مقدارون اور دونون سوادونکی باہمی نسبت اور اضافت مین ہو پس ثابت ہوا کہ تشکیک ایک خارجی امر مین ہے نہ ذات و ذاتیات مین

جواب از جانب اشراقین

مولانا بحر العلوم کا بیان ہے کہ اس امر مین کسی کو شک نہین ہے کہ مقدار صغیر و کبیر و سواد شدید و ضعیف مین متصف بزیادت و نقصان و شدت و ضعف و نفس مقدار و سواد ہی ہے کیونکہ اگر مقدار و سواد کا انتفا فرض کیا جاوے تو آیا کوئی خیال کرسکتا ہے کہ اضافت و نسبت تفاوت مذکور کے ساتھہ متصف ہوسکتی ہے اگرچہ اس اضافت و نسبت کو متحقق ہی مان لیا جائے ہرگز نہین پس ماہیت سواد و مقدار بذاتہا بتفاوت مذکور متصف ہوگی گو عروض اضافت و نسبت ہی کے واسطہ سے کیون نہو لکن اضافت و نسبت اگر واسطہ بھی ہے تو واسطہ فی الثبوت ہے نہ واسطہ فی العروض ورنہ اضافت و نسبت ہی بذاتہا صغر و کبر و شدت و ضعف کے ساتھہ متصف ہوگی کیونکہ

کیونکہ واسطہ فی العروض مین صرف واسطہ ہی صفت کے ساتھ موصوف ہوا کرتا ہے اور ظاہر ہے کہ صغر و کبر کے ساتھہ کم و مقدار ہی بالذات متصف ہے پس لازم آئیگا کہ اضافت و نسبت (جو مقولہ اضافت سے ہین) مقولہ کم و مقدار سے ہون اور اندراج ایک مقولہ کا دوسرے مقولہ کے تحت مین صریح محال ہے۔

علاوہ برین جب اضافت مقدار ہوئی تو حقیقت مقدار ہی صغر و کبر سے متصف ہوئی اور یہی مطلوب ہے۔

اور صاحب عروۃ الوثقی کے کلام کا مآل بھی اسی طرف ہے کیونکہ اونکا یہہ بیان ہے کہ اضافت و نسبت جو مدار زیادت و نقصان کی مان لی گئی ہے اگر مقدار سے منضم ہے تو مقولہ کم سے ہے نہ مقولہ اضافت سے اور اس صورت مین بھی ہمارا مطلب ثابت ہے۔ کیونکہ جب وہ اضافت کم و مقدار ہے تو ماہیت مقدار ہی بالذات متصف بزیادت و نقصان ہوئی۔ اگر یہہ کہا جائے کہ اس اضافت کی بھی ایک اور اضافت ہے جو بالذات زیادت و نقصان کے ساتھہ متصف ہے تو کہا جائیگا کہ اضافت کی انتہا کسی مقدار پر ہوگی یا نہوگی اگر انتہا کسی مقدار پر ہوگی تو

مقداری زیادت ونقصان سے ساتھہ بالذات متصف ہوئی اور یہی مطلوب ہے اگر انتہا کسی مقدار پر نہوگی تو تسلسل مستحیل لازم آئے گا جب تسلسل باطل ہے تو لامحالہ کسی ایک مقدار پر ضرور انتہا ہوگی - وہو المطلوب -

علاوہ برین اضافت ایک انتزاعی شی ہے جو دو مقدارون کے ملاحظہ سے انتزاع کیجاتی ہے - پس بالذات متصف بزیادت ونقصان منشا ہی ہوگا نہ اضافت - جب منشای اضافت مقداری ہے تو نفس ماہیت مقداری متفاوت ہوئی اور یہی مطلوب ہے -

اگر یہہ شبہہ کیا جائے کہ بیشک اضافت ونسبت وزیادت وشدت کا منشای انتزاع مقداری ہے لیکن شخص مقدار مین دو امر ہین ایک ماہیت مقدار اور دوسرے تشخص خاص اس صورت مین ممکن ہے کہ بالذات منشای تفاوت تشخص خاص ہی ہو نہ ماہیت مقدار پس درحقیقت تشخص ہی اضافت وتفاوت کے لیئے بالذات معروض ہوگا اور ماہیت مقدار بالعرض -

تو جواب دیا جائے گا کہ بیشک مقدار شخصی مین دو امر ہین ایک ماہیت مقدار دوسرا تشخص لیکن پہلے مکرر بیان آچکا ہے کہ ہذیت وتشخص وجود اتصاف ماہیت بالوجود کی طرح ایک عقلی اعتبار ہے (جو بذاتہ اعیان مین

موجود و متحقق نہین ہے) پس یہ امور کیونکر زیادت و شدت و ضعف و نقصان کے ساتھہ بالذات موصوف ہو سکتے ہین - اگر حیثیت مقداری سے قطع نظر کیجائے تو آیا عقل ان امور کا (یعنی وجود و تشخص خاص و اضافت و نسبت جو اعتبارات عقلی ہین) اتصاف بالذات تبفاوت مذکور تجویز کر سکتی ہے - ہرگز نہین - بالفرض اگر تجویز بھی کر سکتی ہے تو اولاً و بالذات مقداری حیثیت کا ہی لحاظ ہوگا - اور ثانیاً و بالعرض دوسرے امور کا پس تبفاوت مذکور اولاً و بالذات مقدار ہی موصوف ہوگا - اور اضافت و نسبت و ہذیتہ وغیرہ ثانیاً و بالعرض - کیونکہ زیادت و نقصان بالذات کمیات ہی کے اوصاف ہین جیسے شدت و ضعف کہ بالذات کیفیات ہی کے اوصاف ہین اگر ایک مقدار کو دوسری مقدار کی نسبت کم و بیش کہا جائے گا تو کیا یہہ کمی و بیشی مقدار کے اعتبار سے نہوگی ہرگز نہین - بلکہ بالذات کم و بیش مقدار ہی ہوگی اور دوسرے امور کی طرف کمی و بیشی کی نسبت مجازی طور پر کیجائے گی - پس اضافت و نسبت وغیرہ اگر واسطہ بھی ہے تو واسطہ فی الثبوت سفیر محض ہے بلکہ مقدار ان امور کے تبفاوت مذکورہ متفاوت ہونے مین واسطہ فی العروض ہوگی اور واسطہ فی العروض مین واسطہ ہی حقیقتاً متصف بصفت ہوا کرتا ہے

پس حقیقتاً مقدار ہی بالذات بتفاوت مذکور متفاوت ہوگی اور دوسرے امور بالعرض اور کلی طبعی کی بحث مین ثابت ہوچکا ہے کہ اوعیہ و ظروف مین (مثل اعیان واذہان ونفس الامر) بدون طبائع مرسلہ کے کوئی دوسرا امر (جیسے وجود و تشخص خاص واتصاف و دیگر نسبی امور) بالذات متحقق نہین ہے - اس صورت مین بجز ماہیت مقدار کے کونسی شی ہے جو خارج مین بالذات بتفاوت مذکور متفاوت ہوتی ہے - ہان اگر کوئی دوسرا امر اس تفاوت مین واسطہ بھی ہو تو واسطہ فی الثبوت ہوگا نہ واسطہ فی العروض - تم کلام بحر العلوم -

بیان تشکیک مشائین درتشکیک فی الماہیت

حکمای مشائین کا خیال ہے کہ ذات وذاتی مین بلکہ اعراض مین بھی تشکیک غیر ممکن ہے ہان افراد ماہیت کے اتصاف بالعوارض مین تشکیک ہوسکتی ہے جسے عرضی کہا جاتا ہے بالجملہ اپنی افراد پر کلیات عرضیہ کا صدق (مثل اسود وابیض وکاتب وموجود وماشی ومتحرک وغیرہ جنکا صدق اپنی افراد پر اون کے مبادی پر موقوف ہے خواہ قیام انضمامی ہو جیسے اسود وابیض

وغیرہ خواہ انتزاعی ہو جیسے کاتب وموجود وتحت وفوق وغیرہ متفاوت بتفاوت مذکورہ (جیسے اولیت واولویت وشدت وزیادت) ہوسکتا ہے کیونکہ ایک موجود کو دوسرے موجود کی نسبت کہہ سکتے ہین کہ یہہ اوس کی نسبت اولی واقدم ہے یا غیر اولی وغیر اقدم ۔ مثلاً موجود واجب وموجود ممکن کہ موجود کا صدق واجب پر بہ نسبت ممکن کے اولی واقدم ہے اور ایک اسود کو دوسرے اسود کی نسبت کہہ سکتے ہین کہ یہہ اوسکی نسبت اشد السواد یا اضعف السواد ہے ۔ اسی طرح ایک جسم متکمم کو دوسرے جسم متکمم کی نسبت کہہ سکتے ہین کہ یہ اوسکی نسبت زائد ہے یا ناقص ۔

لیکن حقائق وماہیات اشیاء اور اون کی ذاتیات کی نسبت نہین کہہ سکتے کہ اون کے بعض افراد دوسرے افراد کی نسبت نفس ماہیت یا جزو ماہیت کے اعتبار سے اولی وغیر اولی یا اشد واضعف یا زائد وناقص یا اقدم وغیر اقدم ہین کیونکہ صدق کلی مین مصداق ہی کی اختلاف کی وجہہ سے تفاوت ہوا کرتا ہے اور ذات وذاتی کا مصداق ہر فرد کی نفس ذات ہے جو سب افراد مین ایک ہی ہے ۔ پس ذات وذاتی کا صدق کیونکر متفاوت ہوسکتا ہی مثلاً انسان یا حیوان یا جسم یا جوہر کا صدق اپنی جملہ افراد پر صرف انسانیت

یا حیوانیت یا جسمیت یا جوہریت ہی کے لحاظ سے ہوگا جس سے
لازم آتا ہے کہ ان کلیات کے افراد میں باہم نفس انسانیت یا حیوانیت
یا جسمیت کے لحاظ سے اختلاف مذکور متصور نہو پس معلوم ہوا کہ صدق
انسان یا حیوان و جسم و جوہر بھی غیر متفاوت ہے۔

بخلاف عرضیات (جیسے کاتب و ضاحک و ماشی و متحرک و اسود
و ابیض و موجود) جس کا صدق مبدا کے قائم ہونے پر (مثل کتابت
و ضحک و مشی و حرکت و سواد و بیاض و وجود وغیرہ) موقوف ہے۔ اور
مبدا مختلف محلوں سے مختلف طور پر قائم ہوا کرتا ہے کہیں اول کہیں
آخر کہیں اولی کہیں غیر اولی کہیں شدید کہیں ضعیف کہیں زائد کہیں ناقص
مثلاً وجود کا واجب کے ساتھ قیام بہ نسبت ممکن کے اولی اور اول ہے
اور ممکن کے ساتھ واجب کی نسبت متاخر و غیر اولی ہے اسی طرح قیام
سواد یا مقدار ایک جسم سے دوسرے جسم کی نسبت شدید و زائد یا ضعیف
و ناقص ہوگا۔ اور عرضی کا مصداق مع قیام مبدا اوسی عرضی کا موصوف ہے
کیونکہ ذات واجب اور ذات ممکن اور ذات جسم کو بلا قیام وجود و سواد و کم
موجود و اسود و متکمم کہنا صحیح نہیں ہے اور یہہ ظاہر ہے کہ ذات واجب سے

وذات ممکن سے قیام وجود اور علی ہذا قیام سواد وکم جسم شدید السواد و
ضعیف السواد وزاید الکم وناقص الکم کے ساتھ یکسان نہین ہے پس
ثابت ہوا کہ اسود ومتکلم وموجود کا صدق ان محلون پر بلحاظ قیام وجود وسواد
وکم یکسان نہین ہے

دلیل انتفای تشکیک وذات وذاتی

مشائین کی قوی دلیل وہ ہے جسکو محقق دوانی نے نقل کیا ہے وہ یہ ہے
کہ ذات وذاتی اگر یہ دو اتنا زائد یا ناقص یا اشد یا اضعف ہون تو دو حال سے
خالی نہین یا فرد اشد وزائد فرد اضعف وناقص کی نسبت سوای نفس ماہیت
کے کسی امر زائد پر بھی مشتمل ہوگا (جو اضعف وانقص مین نہین ہے) یا نہین
پہلی صورت مین وہ امر زائد اشد وازید کا فصل مقوم ہے یا نہین اگر فصل مقوم نہین ہے
بلکہ خارج ہے تو ماہیت اشد وازید سے منضم ہے یا منتزع یا مباین اور
اگر ماہیت اشد واضعف کا فصل مقوم ہے تو ضرور ہی حقیقت اشد وازید
حقیقت اضعف وانقص سے مباین ہوگی کیونکہ ذاتی کے بدلنے سے ذات
بھی بدلجاتی ہے پس اشد واضعف اور ازید وانقص دو متباین حقیقتین
ہونگی اور اختلاف ماہیت کو تشکیک نہین کہا جاتا ورنہ انسان وفرس وحجر وشجر

باہم مشکک کہلائین گے حالانکہ ان مین سے کوئی بھی دوسرے کی
نسبت مشکک نہین ماناجاتا پس بالضرور ازید وانقص کی ماہیت سے
وہ امر زائد خارج ہوگا۔ خارج اگر منضم یا منتزع ہے تو ہر فرد کا وجود وتشخص
ہوگا یا نہین درصورت اولی ظاہر ہے کہ کسی شی کا انضمام یا انتزاع جبتک
کہ منشاء یا منضم الیہ موجود نہو ناممکن ہے۔ پس وجود وتشخص سابق وجود
وتشخص منضم ومنتزع کا عین ہوگا یا غیر اگر عین ہو تو دور لازم آئے گا اور اگر
غیر ہے تو تسلسل درصورت ثانیہ وہ امر زائد ہر فرد کے وجود وتشخص سے مغائر
ہوگا۔ پس تفاوت وتشکیک امر خارج مین ہوگی نہ ذات اشد وازید واضعف
وانقص مین اور یہہ خلاف مفروض ہے کیونکہ مان لیا گیا تھا کہ تشکیک اشد
واضعف اور ازید وانقص کی ماہیت مین ہے۔

اگر وہ امر خارجی مباین ذات ہے تو ظاہر ہے کہ تشکیک ایک امر مباین
مین ہوگی نہ اشد وضعف کی ماہیت مین اور یہہ بھی خلاف مفروض ہے۔

اگر اشد وازید کسی امر زاید پر مشتمل نہین ہے تو اشد وازید اور اضعف وانقص
کی ماہیت ایک ہی ہوگی اور اشد واضعف مین کسی طرح بھی ماہیت کے اعتبار سے
تفاوت نہوگا۔ پس ماہیت اشد واضعف مین تشکیک کیونکر متحقق مانی جاسکتی ہے

اگر کہا جائے کہ اس دلیل کے صحیح ہونے کی صورت مین لازم آتا ہے
کہ عرضی مین بھی تشکیک غیر ممکن ہو کیونکہ کہہ سکتے ہین کہ اسود اشد اور متکمم ازید
بھی کسی امر زاید پر مشتمل ہوگا یا نہین اگر مشتمل ہے تو وہ امر زائد داخل ذات ہے
یا نہین۔ خارج از ذات ہونے کی صورت مین منضم ہوگا یا منتزع یا مباین
بہر تقدیر جو استحالہ وہان پر قائم کیا گیا ہے وہ یہان بھی قائم کیا جا سکتا ہے
اور اگر اشد و ازید کسی امر زاید پر مشتمل نہین ہے تو اشد و اضعف مین باہم امتیاز
نہوگا۔ جس سے لازم آتا ہے کہ صدق اسود متفاوت نہو۔ پس ذاتی کیطرح
عرضی مین بھی تشکیک جاری نہوگی۔

تو یون جواب دیا جائے گا کہ عرضیات مین تفاوت بشدت و ضعف
و زیادت و نقصان (جیسے اسود و ابیض و طویل و عریض و عمیق وغیرہ)
ایک خارجی امر کے اعتبار سے ہے اور وہ خارجی امر عرضی کا مصداق ہے
کیونکہ اسود و ابیض وغیرہ کے صدق کا مناط قیام مبدا ہے خواہ قیام
انتزاعی ہو یا انضمامی (جیسے سواد و بیاض و طول و عرض و عمق وغیرہ) اور
مبدا کا قیام ہر ایک محل سے مختلف طور پر ہوا کرتا ہی کہین شدید کہین ضعیف کہین
زائد کہین ناقص گو وہ مبدا ہر محل کی اعتبار سے مختلف الماہیت ہی کیون نہو چونکہ

مبدا ر شدت و زیادت وضعف و نقصان کا قیام متفاوت ہے اس لیے
صدق اوس مفہوم کا جو معنی جنبی (مثل مطلق سواد وبیاض وطول وعرض
وعمق وغیرہ) سے مشتق ہے ہر ایک محل پر جو تفاوت قیام مبدار کی اعتبار
سے متفاوت ہوگا۔

کیا خیال کیا جاسکتا ہے کہ ثوب شدید السواد پر صدق اسود ثوب
ضعیف السواد کی نسبت اشد نہوگا اور صدق اسود ثوب ضعیف السواد پر
ثوب شدید السواد کی نسبت ضعیف نہوگا یا جسم زائد الطول پر صدق طویل جو
معنی طول سے مشتق ہے اوس جسم کی نسبت جسکی مقدار طولی ناقص ہے ازید
نہوگا اور جسم ناقص الطول پر جسم زائد الطول کی نسبت انقص نہوگا کیون نہین
اور علی ہذا القیاس صدق اوس مفہوم کا جو عرض وعمق وغیرہ سے مشتق ہوتا ہے
گو سواد شدید وضعیف ومقدار ناقص وزائد جو مختلف محلون سے قائم ہین
مختلف الماہیت ہی کیون نہون کیونکہ تفاوت مصداق کلی سے گو تفاوت
نوعی ہی کیون نہو لازم آتا ہے کہ صدق کلی ضرور ہی متفاوت ہو بخلاف صدق
ذات وذاتی جیسے مطلق سواد سوادات شدیدہ وضعیفہ کی نسبت اور جیسے مطلق
مقدار مقادیر خاصہ کی نسبت کیونکہ اوس کا مصداق جملہ افراد مین ہر فرد کی

نفس ذات ہی سے ہے اس سلیے کہ ذات و ذاتی مرتبۂ ذات شخص مین ہر شخص کی
عین حقیقت ہین پہر ذات و ذاتی کے مناط صدق مین گو وہ ذاتی جنس ہی
کیون نہو تفاوت کیونکر متصور ہو سکتا ہے ۔ اس جواب مین مولانا بحر العلوم
نے کئی طرح سے بحث کی ہے ۔

بحث اول

اس مین شک نہین کہ مطلق سواد و مقدار سوادات و مقادیر خاصہ کی نسبت
جنس ہے اور یہہ سوادات و مقادیر خاصہ ماہیت مین باہم مختلف ہین لیکن
کہہ سکتے ہین کہ ان کا اختلاف نوعی جسطرح کہ اوس مفہوم کے مصداق کو جو
معنی جنسی سواد و مقدار سے ماخوذ ہے جیسے اسود و متکلم جسے عرضی کہتے ہین
اس طرح سے مختلف کر دیتا ہے کہ جسکی وجہہ سے صدق اسود وغیرہ متفاوت
ہو جاتا ہے تو اسی طرح صدق مطلق سواد و مقدار کو جو اون مختلف الحقیقت سوادات
و مقادیر خاصہ کے لیئے جنس ہے کیون نہین مختلف کر سکتا کیونکہ ممکن ہے کہ
فصول مقومہ کے اعتبار سے اون کا اختلاف نوعی جو جنسی معنی کے لیئے فصول
مقسمہ ہین صدق جنس کے مصداق کو بھی متفاوت کر دے اس طرح سے
کہ صدق جنس بھی جیسے سواد و کم و مقدار صدق عرضی کیطرح متفاوت ہو جائے

پس سواد شدید وضعیف و مقدار زائد وناقص پر صدق جنس سواد و مقدار صدق اسود و متکلم کی طرح جسم ذی سواد وذی مقدار کی نسبت مشکک ہوسکتا ہے اور سوادات وبیاضات اور مقادیر خاصہ کے فصول مقومہ (جو سواد اور مقدار کے معنی جنسی کے لیئے فصول مقسمہ ہین) تفاوت صدق جنسی کے لیئے واسطہ فی العروض نہون بلکہ واسطہ فی الثبوت ہون پس کونسی شی تفاوت جنسی کی اس طرح سے مانع ہوسکتی ہے کہ جنس سواد کا صدق بعض سوادات کی نسبت اشد اور بعض کی نسبت اضعف نہو کیونکہ جو معنی کہ صدق عرضی کا مناط اختلاف ہے وہی صدق معنی جنسی کا بھی مناط اختلاف ہے۔

بحث دویم

اگر تسلیم بھی کرلیا جائے کہ اشد واضعف کا اختلاف فصول مقومہ کی اعتبار سے نہین بلکہ بلحاظ ایک امر خارجی کے ہے تو بھی اس سے لازم نہین آتا کہ مطلق سواد مراتب سوادات ضعیفہ وشدیدہ مین بشدت وضعف بالذات متفاوت نہو کیونکہ وہ امر خارجی اس طرح سے مابہ التفاوت ہوسکتا ہے کہ نفس ماہیت سواد کی تشکیک مین واسطہ فی الثبوت ہو خواہ ذی الواسطہ بھی موصوف بتفاوت ہو یا دونون بالذات متفاوت ہون۔

بحث سویم

اگر یہہ بھی تسلیم کرلیا جائے کہ سواد شدید وضعیف کسی زائد امر پر مشتمل نہین ہے تو اس سے یہہ کہان لازم آتا ہے کہ سواد شدید وضعیف مین نفس ماہیت کے اعتبار سے بھی تفاوت نہو سکے کیونکہ ممکن ہے کہ ماہیت سواد بذاتہا ایک نحو وجود کے اعتبار سے دوسرے نحو وجود کی نسبت اشد و اضعف و زائد و ناقص ہو اور اس نحو تفاوت مین بجز نفس ماہیت کے کسی دوسرے امر کی ضرورت نہو کیونکہ مختلف جعول کے تعلق کیوجہہ سے ماہیت کا ہر ایک مرتبہ اس طور پر متعین ہو سکتا ہے کہ دوسرے مرتبہ سے بذاتہا بلحاظ آثار متفاوت ہو اگرچہ وہ مراتب متحد الماہیت ہی کیون نہون۔ مولانا بحر العلوم نے بعد ان ابحاث کے فرمایا ہے کہ میرے اوستاذ جامع معقول و منقول بحر العلوم صاحب مقامات رفیع حضرت نظام الملت والدین نے اون تعلیقات مین جو حواشی قدیمہ کے متعلق لکھی ہین یہہ بیان کیا ہے کہ کلام مشائین کی توجیہ بھی ممکن ہے اور کہہ سکتے ہین کہ صدق کلی کی شدت و زیادت سے یہہ مراد ہے کہ بعض افراد پر صدق کلی دوسرے بعض کی نسبت بکثرت ہو جیسے اسود اشد اور متکلم زائد کہ بمقابل اسود اضعف و متکلم

انقص کے کئی بار اسود و متکمم ہوسکتا ہے کیونکہ جس قدر اشد اور ازید سے اضعف وانقص کے امثال کو عقل بمعاونت وہم تجویز کر سکتی ہے اُسی قدر ہر ایک مثل کے مقابلہ مین صدق اسود و متکمم بھی تجویز کر سکتی ہے پس صدق اسود و متکمم اوس جسیم پر جس سے سواد شدید یا مقدار زائد قائم ہے بہ نسبت اوس جسیم کے جس سے سواد ضعیف یا مقدار ناقص قائم ہے ہر ایک مثل وہمی کے اعتبار سے ہوگا اور ایک ہی موضوع پر صدق عرضی بہ نسبت دوسرے موضوع کے بکثرت ہوگا بخلاف ذات و ذاتیات کے کہ بجز تعدد موضوع ایک ہی موضوع کی نسبت صدق ذات و ذاتی بکثرت ناممکن ہے جیسے انسان وحیوان وغیرہ کہ ان کا صدق جب تک متعدد موضوعات کا (مثل زید وعمر و بکر وخالد) نہ لحاظ کیا جائے متعدد نہین ہوسکتا پس ثابت ہوا کہ اشدیت وازیدیت ان معنون سے ذات و ذاتی مین متحقق نہین ہوسکتی —

بعد اس توجیہ کے جناب حضرت مولانا ملا نظام الملت والدین کا ارشاد ہے کہ اس توجیہ پر نزاع فریقین لفظی ہوگی کیونکہ اشراقیین کے نزدیک تشکیک فی الماہیت کا معنی یہہ ہے کہ ایک ہی ماہیت (جنسی ہو یا نوعی) انحاء وجودات مین بکمال ونقصان متفاوت ہو نہ یہہ کہ صدق کلی وہمی امثال

سے کے لحاظ سے بکثرت ہو پس ہر فریق سے کے نزدیک شدت وضعف وغیرہ سے کے ایک دوسرے معنی ہون سگے علاوہ برین اس توجیہ سے کلام مشائین بھی آبی سے ہے اور نیز فریقین کی دلیلون اور باہمی بحثون سے صاف طور پر ظاہر ہے کہ حق بجانب اشراقیین سے ہے

چند اختلافات حکما متعلقہ امور تشکیک

اختلاف اول

اشراقیین اور مشائین کا اس امر مین بھی اختلاف سے ہے کہ سواد شدید اور ضعیف کی ماہیت ایک سے ہے یا نہین - اشراقیین کہتے ہین کہ دونون کی ایک ہی ماہیت سے ہے اور یہہ بدیہی امر ہے اسکا ثبوت محتاج دلیل نہین بالفرض اگر محتاج بھی سے ہے تو اوسپر دلیل قائم کیجا سکتی سے ہے لیکن دلیل کے قائم کرنے سے پہلے ایک تمہید کی ضرورت سے ہے -

تمہید

فن طبیعات مین ثابت ہوا ہے کہ کسی مقولہ مین (جیسے کیف وکم ووضع واین) تحرک جسم کے یہہ معنی ہین کہ مبدا حرکت سے منتہای حرکت تک جو جزو زمان

اور جو آن تمام زمان حرکت مین فرض کیجاے تو اوس جزو زمان اور اوس آن مین متحرک کو اوس مقولہ ما فیہ الحرکت کی ایک ایسی فرد اور جزو حاصل ہو جو دوسری آن اور دوسرے زمان مین وہ فرد حاصل نہو یعنی زمان حرکت کی ہر ایک آن اور ہر ایک جزو مین اوس متحرک فی المقولہ کو اوس مقولہ کا ایک نیا نیا جزو اور فرد مبدا ء حرکت سے منتہای حرکت تک حاصل ہوتا ہے مثلاً اگر کسی محدود مسافت مین گھوڑے کی یک روزہ حرکت فرض کیجاے تو ضروری اوس اسپ متحرک کو زمان حرکت کی ہر آن اور ہر جزو مین مبدا ء حرکت سے لیکر منتہای حرکت تک مقولہ این سے ایک نیا نیا این حاصل ہوگا۔ کیا یہہ ہوسکتا ہے کہ اثنای حرکت متصلہ مین اسپ مذکور دو ساعت یا دو آن ایک ہی مکان مین ٹھہرا رہے۔ ہرگز نہین ورنہ وہ متحرک علی الاتصال نہوگا بلکہ ساکن پس اوس اسپ متحرک فی الاین کو تمام زمان حرکت مین ایک ایسا این حاصل ہوگا جس کے مفروضہ اجزا اوس متحرک کو بالتدریج حاصل ہونگے۔

بعد اس تمہید کے کہا جاتا ہے کہ اگر مقولہ کیف مین کوئی حرکت فرض کیجاے تو بنا بر تمہید مذکور ضروری ہی متحرک کو تمام زمان حرکت مین ایک ایسا کیف جنس ما فیہ الحرکت سے حاصل ہوگا جس کے مفروضہ اجزا اوس تمام زمان

حرکت کی ایک ایک آن اور ایک ایک جزو مین اوس متحرک کو بالتدریج
حاصل ہون گے مثلاً اگر کوئی حرکت سواد شدید سے سواد ضعیف کی طرف
یا بالعکس فرض کیجائے تو ضرور ہی متحرک فی السواد کو تمام زمان حرکت مین
ایک ایسا سواد حاصل ہوگا جس کے مفروضہ اجزاء اوس زمان کی ایک
ایک آن اور ایک ایک جزو مین اس کو بالتدریج حاصل ہون گے اور ہر ایک
جزو بہ نسبت دوسرے جزو کے جو اس سے فوقانی مرتبہ مین ہے ضعیف اور
بہ نسبت اوس کے جو تحتانی مرتبہ مین ہے شدید ہوگا یا بالعکس۔

اور فن طبیعات مین یہہ بھی ثابت ہو چکا ہے کہ زمانہ ایک متصل مقدار
ہے جس کے مفروضہ اجزاء باہم ایسے متصل ہین کہ جن کا ایک دوسرے سے
انفصال غیر ممکن ہے پس اوس سواد متدرج الاجزاء کے اجزا (جو تمام زمان
حرکت مین متحرک فی السواد کو حاصل ہوا ہے اور جس کے مفروضہ اجزاء ایک
دوسرے کی نسبت شدید و ضعیف ہین) اتصال اجزای زمان کی سبب سے
اس طرح سے متصل ہون گے کہ اون اجزا مین بھی انفصال غیر ممکن ہوگا۔
اور یہہ اتصال جب تک کہ اجزای شدیدہ و ضعیفہ کی ماہیت ایک نہو غیر متصور ہے
پس ثابت ہوا کہ سواد شدید و سواد ضعیف کی ماہیت ایک ہی ہے نہ مختلف۔

دلیل دویم

تمہید

جزو لایتجزی کی بحث مین ثابت ہوچکا ہے کہ اجزای لایتجزی اسی جسم کی ترکیب ناممکن ہے پس جسم فی حد ذاتہ متصل ہے جیسے کہ شیخ نے حکمت فارسی مین کہا ہے "کہ جسم درحد ذات خود پیوستہ است چہ اگر گسستہ بودے قابل ابعاد نبودے"

تحریر دلیل

بعد اس تمہید کے کہا جاتا ہے کہ جو بیاض یا سواد کہ جسم متصل سے اس طور پر قائم ہو کہ بعض اجزا اوس کے شدید اور بعض ضعیف ہون تو ضرور ہی اجزای محل کیطرح اجزای حال یعنی اوس سواد یا بیاض کے شدید و ضعیف اجزای مفروضہ بھی باتصال حقیقی بہم متصل ہون گے اور یہہ اتصال جبتک کہ شدید و ضعیف متحد الماہیت نہون کیونکر متصور ہوسکتا ہے پس ثابت ہوا کہ شدید و ضعیف کی ماہیت ایک ہی ہے۔

بیان مذہب مشائین

حکمای مشائین کہتے ہین کہ سواد شدید و ضعیف متحد الماہیت نہین ہین۔

اقوی دلیل مشائین

اگراس طرح پر متناقص سواوات فرض کیے جائین کہ اول ضعف ثانی او
ثانی ضعف ثالث اور ثالث ضعف رابع اور رابع ضعف خامس ہو توضرور
اون سواوات کی انتہا بیاض صرف پر ہوگی کیونکہ سوادت مذکورہ مین سے
ہر فوقانی مرتبہ تحتانی مرتبہ کی نسبت اور تحتانی فوقانی کی نسبت شدید وضعیف
ہوگا۔ اگر شدید وضعیف متحد الماہیت مان لیئے جائین توسواد صرف اور بیاض
صرف کا بھی متحد الماہیت ہونا لازم آئے گا۔ اور یہہ صریح محال ہے۔

ثبوت ملازمہ

بیاض صرف کو اوس سواد کی طرف جو اس سے فوق ہے وہی نسبت ہے جو اس
سواد کو اپنے فوق کی طرف ہے اور علی ہذا سواد صرف کو اوس بیاض کیطرف
جو اوس سے فوق ہے وہی نسبت ہے جو اوس بیاض کو اپنے فوق
کی طرف ہے۔ جب جملہ مراتب وسطانی متحد الماہیت مان لیئے گئے ہین
توضرور سواد صرف اور بیاض صرف بھی متحد الماہیت ہونگے۔ اور یہہ صریح محال ہے

نقض اجمالی از جانب اشراقین

اس دلیل کے مقدمات مقدارین بھی جاری ہو سکتے ہین کیونکہ کہہ سکتے ہین

کہ جب کسی خط مین اجزای متناقصہ اس طور پر فرض کیئے جائین کہ اول ضعف ثانی اور ثانی ضعف ثالث اور ثالث ضعف رابع اور علی ہذ القیاس تو انتہا ایک نقطہ پر پہونچے گی۔ پس وسطانی مراتب اگر متحد الماہیت ہون تو ضرور لازم آئے گا کہ نصف اول جو خط ہے اور وہ نقطہ جو انصاف مفروضہ کی انتہا ہے متحد الماہیت ہون کیونکہ انتہائی نقطہ کی نسبت اپنے فوق کے نصف کی طرف وہی ہوگی جو اوس نصف کو اپنے فوق کے نصف کیطرف ہے اور جملہ انصاف وسطانیہ متحد الماہیت ہین پس نصف اول خط جو خود بھی خط ہے اور نقطہ انتہائی ضرور ہی متحد الماہیت ہون گے اور یہہ صریح محال ہے۔ پس لازم آئے گا کہ اجزای خط (مثل نصف و نصف نصف وغیرہ) متحد الماہیت نہون حالانکہ بالاتفاق متحد الحقیقت مان لیئے گئے ہین۔ پس معلوم ہوا کہ دلیل غیر صحیح ہے۔

نقض تفصیلی از جانب اشراقین

مراتب کیفیات کا کسی حد پر اس طرح ٹھہر جانا کہ اوس حد سے متجاوز نہو سکین مراتب کمیات کی طرح غیر ممکن ہے کیونکہ انتہائی قسمت کیفیات سے لازم آتا ہے کہ

قسمت جسم بھی جوان کا محل ہے ایسی حد پر انتہا پذیر ہو جس سے متجاوز
نہو سکے۔ اور اس کا استحالہ جزو لایتجزیٰ کی بحث مین ثابت ہو چکا ہے
پس مراتب سوادات شدیدہ و ضعیفہ کی بیاض صرف پر انتہا یا بالعکس فرض
محال ہے۔ اور ایک محال مفروض سے دوسرے محال کا لازم آنا غیر محال ہے

اختلاف دویم

فریقین کی یہہ نزاع شدت و ضعف کی تفسیر مین ہے۔ اشراقین کے نزدیک
نفس ماہیت کا کمال و نقصان شدت و ضعف ہے اور کمال و نقصان کی کئی صورتین ہین
(اول) نفس ماہیت پر ایک نحو وجود کے اعتبار سے دوسرے نحو وجود کی
نسبت آثار کثیر مرتب ہون —
(دویم) نفس ماہیت سے ایک نحو قیام کے لحاظ سے دوسرے نحو قوام
کی نسبت امثال کثیر منتزع ہون خواہ وہ امثال متمائز فی الحس ہون یا نہون
(سوم) نفس ماہیت ایک نحو قوام مین علت ہو اور دوسرے نحو قوام مین معلول
(چہارم) نفس ماہیت ایک نحو قوام کے اعتبار سے دوسرے نحو قوام
کی نسبت اولیٰ ہو اور مشائین کے نزدیک شدت کے یہہ معنی ہین کہ کلی کی بعض
افراد اس طور پر ہون جن سے عقل بمعاونت وہم دوسرے فرد کی غیر متمائز فی الحس

امثال منتزع کر سکے اور ازیدیت کے بھی اون سے نزدیک یہہ معنی ہین لیکن
فرق یہہ ہے کہ ازیدیت مین امثال اضعف متمائز فی الحس ہون گے ۔

اختلاف سویم

اشراقین کا قول ہے کہ زیادت اور قوت اور شدت ایک ہی چیز ہین لیکن
جب کمیات مین پائی جائین تو اوسے زیادت اور جب جواہر مین موجود ہون
اوسے قوت اور جب کیفیات مین متحقق ہون تو اوسے شدت کہا جاتا ہے اور
علی ہذا القیاس اون کے اضداد ۔ لیکن یہہ سب اطلاقات عرفیہ ہین جن کا
علوم حکمیہ مین کوئی اعتبار نہین کیا جا سکتا ۔

مشائین کا خیال ہے کہ زیادت اور قوت اور شدت ایک شی نہین ہے
بلکہ ہر ایک کا مصداق جدا جدا ہے اس لیئے کہ زیادت کمیات کے ساتھہ
اور شدت کیفیات کے ساتھہ اور قوت جواہر کے ساتھہ مختص ہے ۔

اختلاف چہارم

یہہ نزاع اس امر مین ہے کہ جواہر مین بھی اشتداد متحقق ہے یا نہین
اشراقین کہتے ہین کہ متحقق ہے کیونکہ اشتداد نفس ماہیت کا کمال ہے ۔
اور ایک جوہر دوسرے جوہر کی نسبت کامل ہو سکتا ہے آیا فیل کی جوہریت

پشہ کی جوہریت سے اقوی و اکمل نہین ہے اور جوہریت فیل کے آثار پشہ
کی جوہریت کے آثار سے زیادہ نہین ہین۔ کیون نہین۔

مشائین کا خیال ہے کہ شدت و اشتداد کیفیات کے ساتھہ مختص ہے
اور جوہر اعلی سے جوہر ادنی کے امثال منتزع نہین کیے جا سکتے۔

ترجیح رای

اس مین شک نہین کہ تشکیک کے مسئلہ مین حق بجانب اشراقین ہے۔
کیونکہ جب حجج قاطعہ اور دلائل ساطعہ اور براہین قویہ اور بینات مبینہ سے ثابت ہوا
کہ جعل بسیط حق ہے اور نفس طبائع مرسلہ ہی جعل جاعل کے بالذات اثر ہین
اور مجعول مختلفہ کے متعلق ہونے کی وجہہ سے مراتب طبیعت آثار و احکام
کے اعتبار سے متبائن ہین تو پہر کیونکر یہہ شک کر سکتے ہین کہ نفس طبیعت
بذاتہا ایک مرتبہ مین دوسرے مرتبہ کی نسبت آثار و احکام کے اعتبار سے
شدید و ضعیف اور زائد و ناقص نہین ہو سکتی کیونکہ جعل بسیط کے حق ہونیکی
صورت مین اور کلی طبعی کے موجود فی الخارج ہونے کی حالت مین وہ امر جسپر
احکام و آثار مختلفہ مترتب ہون یا منشای انتزاع امثال کثیر کا ہو یا علت یا معلول
یا مقتضی یا مقتضی ہو بجز نفس ماہیت کوئی دوسرا امر کیونکر تجویز ہو سکتا ہے

اس لیئے کہ تشخص وجود و اتصاف بالوجود کیطرح محض ایک عقلی اعتبار ہے جس کا منشا انتزاع نفس ماہیت اور طبیعت مرسلہ ہے جب اوصاف واحکام و آثار خارج جیسے علیت و معلولیت و اقتضا و شدت و ضعف و زیادت ونقصان وغیرہ محض اعتباری امور پر مترتب نہین ہوسکتے ہین تو اس قسم کا خارجی تفاوت و اختلاف نفس ماہیت ہی کے لحاظ سے ہوگا جو بذاتہا اعیان وظروف مین منبسط و متحقق ہے اور جب ظاہر ہے کہ کلیات عرضیہ بذاتہا خارج مین متحقق نہین ہوسکتے تو پھر وہ کیونکر احکام و آثار خارجیہ کے بذاتہا مبادی بن سکتے ہین ہان اگر تشکیک کوئی اعتباری امر ہے جو محض اعتبار عقل ہی پر موقوف ہے تو یہہ اور بات ہے ۔ لیکن اس وقت فریقین کی نزاع نہ تشکیک فی الماہیت مین بلکہ اس امر مین ہوگی کہ وہ نحو تفاوت جسکو تشکیک کہا گیا ہے خارج مین متحقق ہے یا نہین اور یہہ خلاف مفروض ہے کیونکہ تشکیک کے متحقق ہونے مین کسی کو بھی خلاف نہین ہے ۔

اگر اعتراضاً کہا جائے کہ تشکیک اوس تفاوت کو کہتے ہین جو صدق کلی مین ہو اور صدق کلی ایک عقلی اعتبار ہے پس تشکیک بھی ایک عقلی اعتبار ہے تو جواباً کہا جائے گا کہ کلی سے کیا مراد ہے ۔ اگر کلی عقلی و کلی منطقی مراد ہے

تو بیشک انکا صدق اور تحقق اعتبار عقل ہی پر موقوف ہوگا۔ کیونکہ ان کا ظرف صدق بلحاظ ذہن ہی سے ہے جیسے ظرف خلط و تعریہ کہتے ہین لیکن ان کے صدق کا تفاوت متنازع فیہ نہین ہے کیونکہ یہان اوس تفاوت مین بحث ہے جو ذات اور ذاتی کے صدق مین ہوا کرتا ہے اور کلی عقلی و کلی منطقی جو عقلی اعتبارات ہین بالفرض اگر کسی کی ذات و ذاتی بھی ہون تو اعتبار عقل ہی مین ہونگے بجز اعتبار عقل کے اون کا صدق و تحقق ہرگز نہین ہوسکتا اور بحث اوس ذات و ذاتی کے تفاوت فی الصدق مین ہے کہ جس کا قوام و تقویم اعتبار معتبر پر موقوف نہو اور وہ کلی طبعی ہے جس کا جعل بسیط کا بالذات اثر ہونا اور جعل مرکب کا بالتبع اثر ہونا فریقین کے نزدیک مسلم ہے اور باستثنای شرذمۂ قلیلہ فریقین کے نزدیک اوس کا بذاتہ وجود فی الاعیان تسلیم کرلیا گیا ہے پس اوس کا صدق و تحقق کیونکر عقلی اعتبار ہوسکتا ہے۔ اگر بالفرض کوئی اعتبار کرنے والا ہی نہو یا اعتبار نکرے تو بھی زید انسان اور حیوان اور جسم اور جوہر ہی ہوگا نہ کوئی دوسری شی —

پس ثابت ہوا کہ کلی طبعی کا صدق فی الخارج واقعی امر ہے اور تشکیک فی الماہیت اوسی تفاوت کا نام ہے جو کلی طبعی کے نحو صدق و تحقق مین ہوتا ہی جسکی تفصیل

آچکی ہے۔ ہان کلی طبعی کے (جیسے انسان) کئی اعتبار ہین۔
(اول) صرف ذات انسان کا لحاظ جو لفظ انسان کے اطلاق سے
پہلے پہل مفہوم ہو اسے مرتبۂ لا بشرط شئی اور طبیعت مرسلہ کہتے ہین۔
(دوم) ذات انسان کا لحاظ کسی تشخص خاص کے ساتھہ یا کسی اور چیز
کے ساتھہ جیسے تعین زید یا عمرو یا بکر وغیرہ۔ اسے بشرط شئی کہتے ہین۔
(سویم) ذات انسان کا اس طور پر لحاظ کہ اوس کے ساتھہ کوئی دوسری
شئی نہین ہے اسے طبیعت مجردہ کہا جاتا ہے۔ پہلے دونون اعتبارون کے
موجود ہونے مین کوئی شک نہین اور تیسرے اعتبار کے وجود کا بجز افلاطون
کے کوئی قائل نہین ہوا۔ ہان اس اعتبار کے متصور ہونے مین کوئی مضائقہ
نہین کیونکہ تصور ہر شئی سے متعلق ہو سکتا ہے اس لیئے لا حجر فی التصورات کہا جاتا ہے

(احکام طبیعت مرسلہ)

حکم اول

طبیعت مرسلہ جیسے انسان وحیوان وجسم وفرس وغنم وغیرہ) اگرچہ بوجہ
کثرت اشخاص کثیر ہے۔ مگر فی ذاتہا واحد ہے بوجہ کثرت اشخاص

(جیسے زید وعمرو وغیرہ) لیکن وحدت اوسکی زید وعمرو وبکر کی طرح وحدت
شخصی نہین جو اوس کے اشتراک کو منافی ہو۔ پس ثابت ہوا کہ طبیعت مرسلہ
واحد بھی ہے اور کثیر بھی وحدت اوسکی کثرت کی منافی نہین اور کثرت اوسکی
وحدت کی منافی نہین ۔

پس طبیعت مرسلہ کا وجود فی الاعیان یا فی الاذہان یا فی نفس الامر
اگر اوسکی طرف وحدت کے اعتبار سے منسوب کیا جائے تو اس وجود کو وجود
الہٰی کہتے ہین کیونکہ یہہ وجود محض عنایت الہی سے ہے جسمین استعدادمادی
کو کچھہ دخل نہین اور اگر وہی وجود کثرت شخصی کے اعتبار سے اوسکی طرف
منسوب کیا جائے تو اوس وجود کو وجود طبعی کہتے ہین اور جس طرح کہ اوس کا
پہلا وجود وحدت کی جہت سے واحد ہے اسی طرح یہ وجود طبعی بھی کثرت شخصی
کی جہت سے کثیر ہے ۔

طبیعت مرسلہ وجود طبعی کے اعتبار سے ایک ایک فرد کے وجود سے
موجود اور ایک ایک فرد کے عدم سے معدوم ہوگی جیسے انسان کہ زید وعمرو
وبکر مین سے ہر ایک کے وجود سے موجود اور ان مین سے ہر ایک کے انتفا سے
منتفی ہوتا ہے پس زید کے وجود کے وقت کہہ سکتے ہین کہ انسان موجود ہے

اور اوس کے عدم کے وقت کہہ سکتے ہین کہ انسان معدوم ہے بخلاف
وجود الہٰی کیونکہ طبیعت مرسلہ اس وجود کے اعتبار سے کسی ایک فرد کی وجود
کے ساتھہ موجود ہوگی اور جملہ افراد کی انتفا سے منتفی مثلاً انسان وجود الہٰی
کے اعتبار سے ایک زید کی موجودگی سے بھی موجود ہو سکتا ہے لیکن جبتک
جملہ افراد انسان منتفی نہون تو انسان اس وجود کے اعتبار سے منتفی نہو گا کیونکہ
وجود طبعی شخصی وجود ہے اور شخصی وجود ایک ایک شخص کے تحقق سے متحقق اور
ایک ایک شخص کے انتفا سے منتفی ہوتا ہے اور وجود الہٰی نوعی وجود ہے
اور ظاہر ہے کہ تقوم نوع بقوام فرد واحد بھی ہو سکتا ہے لیکن انتفای نوع
بانتفای جمیع افراد ہو سکتا ہے نہ بانتفای فرد واحد۔

حکم ثانی

طبیعت مرسلہ کا وجود الہٰی اوس کے وجود طبعی پر مقدم ہے کیونکہ وجود الہٰی
نہ کسی شرط کے ساتھہ مشروط اور نہ کسی استعداد مادی پر موقوف ہے
بخلاف وجود طبعی کے کہ شروط کے ساتھہ مشروط اور استعداد مادی پر موقوف
ہے۔ مثلاً وجود زید کہ جبتک نطفہ رحم مادر مین نہ قرار پائے اور ایک مدت تک
اوس پر کیفیات و کمیات و صور و اشکال متوارد نہون حاصل نہین ہو سکتا۔

اور وہ تخم جو زمین مین بویا جائے اگر ایک مدت تک اوس پر بارش نہ برسے اور اوسپر کیفیات وکمیات متبدل اور اشکال وصور متوارد نہون وہ تخم کوئی خاص درخت نہین ہو سکتا بخلاف وجود الہٰی انسان یا وجود الہٰی درخت کہ اوس کو ان امور کی کوئی ضرورت نہین ہے کیونکہ یہہ وجود مطلق انسان اور مطلق درخت کو خاص خاص انسان اور خاص خاص درخت سے موجود ہونے سے پیشتر حاصل ہے بلکہ خاص خاص انسان اور خاص خاص درخت کا وجود مطلق انسان اور مطلق درخت کے وجود پر موقوف ہے ۔

کیا یہہ خیال کیا جا سکتا ہے کہ اگر مطلق انسان یا مطلق درخت موجود نہو تو کوئی خاص انسان یا خاص درخت موجود ہو سکتا ہے اور اگر مطلق حیوان یا مطلق جسم یا مطلق ماء و نار و ہوا یا مطلق شب و روز نہو تو کوئی خاص حیوان یا کوئی خاص جسم یا کوئی خاص ماء و نار و ہوا یا کوئی خاص شب و روز موجود ہو سکتی ہین ۔ ہرگز نہین ۔ اس لیئے کہا گیا ہے کہ (وجود الطبایع المرسلۃ قبل کل کثرۃ ومع کل کثرۃ وبعد کل کثرت یعنی طبیعت مرسلہ کا وجود الہٰی (جیسے وجود عام بھی کہا جاتا ہے) خصوصیات شخصیہ سے قطع نظر ہر کثرت سے قبل اور ہر کثرت کی بعد اور ہر کثرت کے ساتھہ پایا جاتا ہے ۔

کیا کوئی خیال کرسکتا ہے کہ موجودہ افراد سے پہلے انسان موجود نہین ہے
یا لبعد کو موجود ہوگا - یا موجودہ افراد کے ساتھہ موجود نہین ہے کیا تلازم
ہیولی وصورت کی بحث مین ثابت نہین ہے کہ صورت جرمیہ کا مطلق وجود
ہیولی کے وجود خاص کی علت ہے اور ہیولی کا وجود خاص صورت جرمیہ
کے وجود خاص کی علت ہے اور ظاہر ہے کہ علت کی علت بھی علت ہوا
کرتی ہے پس صورت جرمیہ کا وجود مطلق صورت جرمیہ خاص کے وجود کی
علت ہوگا اگر وجود الہی کسی شی کا اوس کے وجود طبعی سے مقدم نہین ہے
تو صورت جرمیہ کا مطلق وجود صورت جرمیہ خاص کے وجود کی علت کیونکر
ہوسکتا ہے پس ثابت ہوا کہ وجود الہی وجود طبعی سے مقدم ہے —

حکم ثالث

طبیعت مرسلہ کی لیئے دو طرح کے احکام ہین - بعض وجود الہی کے اعتبار سے
اور بعض وجود طبعی کے اعتبار سے - پہلی قسم کے احکام کا افراد کی طرف متجاوز
ہونا ضرور نہین ہے کیونکہ ہوسکتا ہے کہ تشخص اور فردی خصوصیت اون احکام
سے مانع ہو - اور دوسری قسم کے احکام طبیعت مرسلہ کے لیئے وجود الہی کے
اعتبار سے بھی فی الجملہ ثابت ہوسکتے ہین کیونکہ وجود الہی اور وجود طبعی حقیقتا

ایک ہی ہین صرف اضافت و نسبت کا فرق ہے کیونکہ زید کا وجود مثلاً
جب خصوصیت شخصی سے قطع نظر کی جائے گی تو وہی انسان کا وجود الہی کہلائیگا
اور اگر خصوصیت شخصی کا اعتبار کیا جائیگا تو وہی انسان کا وجود طبعی
کہلائیگا ۔ پس معلوم ہوا کہ دونون وجود متحد بالذات اور مختلف بالاعتبار
ہین لیکن تفاوت حقیقت و ذات کی طرح تفاوت اعتبار سے بھی احکام مختلف
ہوجاتے ہین جیسے کہ بیان سابق سے ظاہر ہے ۔ اسی لیئے کہا گیا ہے
(لو بطلت الاعتبارات لبطلت الحکمۃ) ۔

حکم رابع

جب طبیعت مرسلہ دو نحو وجود سے موجود ہے اور ہر نحو وجود کے اعتبار سے
اوس کا ایک حکم جداگانہ ہے تو ضرور ہی طبیعت مطلقہ دو حکم متناقض کی
حامل ہوگی آیا عمرو کے موجود اور زید کے نابود ہونیکے وقت نہین کہہ سکتے
ہین کہ انسان معدوم بھی ہے اور موجود بھی اگر نہین کہہ سکتے ہین تو عدم زید
سے کونسی شی معدوم ہوئی ہے اور وجود عمرو سے کونسی شی موجود ہوئی ہے
پس انسان مرسل کو ایک ہی وقت مین موجود اور معدوم کہا جائے گا اور وہ
دو حکم متناقض کا (جیسے ثبوت وجود و سلب وجود) محکوم علیہ بنے گا اور دونون

حکم صادق ہون گے۔

اسی لیئے فلاسفہ نے کہا ہے دو ضد ایک محل مین جمع ہو سکتے ہین اس کا مطلب یہہ ہے کہ دو موجبہ و سالبہ مہملہ قدمائیہ جن مین طبیعت مرسلہ موجود بوجود الہی موضوع ہوا کرتی ہے باہم تناقض نہین ہوتے جیسے الانسان عالم والانسان لیس بعالم کیونکہ طبیعت مرسلہ کے لیئے وجود الہی کے اعتبار سے احکام متضادہ ثابت کیئے جاتے ہین جس کا ذکر پہلے آچکا بخلاف وجود طبعی کے کہ طبیعت شخصیہ آن واحد مین احکام متضادہ کی مورد نہین بن سکتی کیونکہ ظاہر ہے کہ آن واحد مین انسان شخصی وجود زید کے اعتبار سے معدوم اور موجود نہین ہو سکتا پس معلوم ہوا کہ مطلق انسان کے لیئے احکام متضادہ کا ثابت ہونا الہی وجود کے ہی اعتبار سے ہوتا ہے نہ طبعی وجود کے اعتبار سے

لیکن زاہد ہروی کا بیان ہے کہ ذات شئی کبھی لابشرط شئی اعتبار کیجاتی ہے اور اس صورت مین اس کا حکم یہہ ہے کہ ایک فرد کے تحقق سے متحقق اور ایک فرد کے انتفا سے منتفی ہوتی ہے اور کبھی بشرط لاشئی من حیث الاطلاق اس طور پر اعتبار کی جاتی ہے کہ حیثیت اطلاق صرف لحاظ ہی مین رہتی ہے نہ ملحوظ مین اس صورت مین اوس طبیعت مجردہ کا یہہ حکم ہے کہ ایک فرد کی تحقق سے

متحقق اور جملہ افراد کے انتفا سے منتفی ہوتی ہے پس پہلے اعتبار سے مہملہ قدمائیہ کا موضوع اور دوسرے اعتبار سے قضیہ طبعیہ کا موضوع بنتی ہے علاوہ برین پہلے اعتبار سے ذہنی اور خارجی دونون طرح کی احکام اوس کے لیئے ثابت ہو سکتے ہین جیسے الانسان نوع و کاتب اور دوسرے اعتبار سے صرف ذہنی احکام ہی اوس کو ثابت ہون گے جیسے الانسان نوع کیونکہ اس صورت مین موضوع وہ انسان واقع ہوا ہے جسمین صرف انسانیت ہی کا لحاظ اور جمیع خصوصیات کی نفی کا اعتبار کیا گیا ہے پس اس وقت کوئی اور شئی سوای اون احکام کے ثابت نہین ہو سکتی جو صرف نفس انسانیت کے اعتبار سے مترتب ہوتی ہین (جیسے کلیت و ذاتیت نوعیت وغیرہ)

تردید

پہلے گذر چکا ہے کہ طبیعت مجردہ کا پایا جانا ذہن مین ہو یا خارج مین محال ہے کیونکہ کسی شئی کا وجود بلا تشخص نہین ہو سکتا اس لیئے حکما نے کہا ہے۔ "ما لم یتشخص لم یوجد" پس طبیعت مجردہ موجود فی الاعیان یا فی الاذہان کیونکر ہو سکتی ہے اس صورت مین زاہد ہروی کا یہہ قول کہ طبیعت مجردہ ایک فرد کی تحقق سے خارج مین موجود ہو سکتی ہے صحیح نہین ہو سکتا کیونکہ اس اعتبار سے طبیعت مجردہ

نہ کسی فرد کی ساتھہ موجود ہو سکتی ہے اور نہ اوس کو کسی فرد کی ساتھہ اتحاد ہو سکتا ہے
اگر کہا جائے کہ میر زاہد کے قول کا یہہ مطلب ہے کہ جب طبیعت مجردہ
مین لحاظ تجرید سے قطع نظر کی جائے تو وہ طبیعت مجردہ ایک فرد کے تحقق سے
متحقق اور جملہ افراد کے انتفا سے منتفی ہو گی کیونکہ قطع نظر لحاظ تجرید کے ہر ایک
فرد کے ساتھہ اوس کا اتحاد متصور ہے پس ضرور ہی کسی ایک فرد کے وجود سے
خارج مین موجود ہو گی ۔ اور بانتفای جمیع افراد منتفی ۔

تو یون جواب دیا جائے گا کہ اس صورت مین قضیہ طبعیہ کی موضوع مین
(جو طبیعت مجردہ ہے) اور قضیہ مہملہ قدمائیہ کے موضوع مین (جو طبیعت مرسلہ ہی)
کوئی فرق باقی نہین رہے گا کیونکہ طبیعت مرسلہ کیطرح قطع نظر لحاظ تجرید سے
طبیعت مجردہ بھی وجود الہی و طبعی کے ساتھہ موجود ہو گی جب طبیعت مجردہ پہلے
اعتبار سے ایک فرد کے وجود سے موجود اور جملہ افراد کے انتفا سے منتفی ہو
اور دوسرے اعتبار سے ہر فرد کے وجود سے موجود اور ہر فرد کے انتفا سے
منتفی ہو تو طبیعت مرسلہ اور طبیعت مجردہ مین کونسا امر بہ الامتیاز ہو گا کیونکہ لحاظ
تجرید سے قطع نظر یا تو مرتبہ لابشرط شی ہے یا مرتبہ بشرط شی ۔

مرتبہ اول طبیعت مرسلہ موضوع مہملہ قدمائیہ ۔ مرتبہ دوم طبیعت مخلوطہ موضوع

قضیۂ شخصیہ ہی ہے قطع نظر بلحاظ تجرید سے وہ کونسا مرتبہ ہے جو قضیہ طبعیہ کا موضوع
اور ایک فرد کے تحقق سے متحقق اور جملہ افراد کے انتفا سے منتفی ہوسکے۔

فقط تم تم تم

الرسالۃ





فہرست رسالہ

صحت نامہ

صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۲	۶	لامر	الامر
۴	۱۲	میسر دریت	میسر درست
۶	۵	موجودی	موجود
۷	۱۲	کلیہ کلی	کلی
۱۳	۶	موجودات	اشیا
۱۵	۷	ہے	ہوگی
۱۷	۱۵	متصف ہونا	اتصاف
۲۲	۹	ثبوت کا وجود	وجود کا ثبوت
۳۴	۸	مساوقت ہے	مساوقت بھی
۳۶	۱	ہے	ہو
۳۸	۱۱	مناسب	مناسب بھی
۳۹	۳	ہویات	ہویت بھی
۳۹	۷	ہین	ہونگے
۴۱	۱۱	تشخص	تشخصے
"	۵	منتزع ہو	منتزع

صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۵۱	۳	ہوسکی	ہوسکے
۶۹	۸	الویت	اولویت
۷۵	۴	متنافی و ثبوتی ہے	متنافی ہوگی
۷۷	۱۵	ذات واجب ہے	ذات واجب
۷۸	۵	وجود ذاتی	وجود ذاتی
۷۸	۱۰	ہے یا نہیں	ہوگا یا نہ ہوگا
۸۰	۱۳	عمق وغیرہ	عمق وغیرہ کا قیام کسی محل سے
۸۱	۳	جو تقاضا و قیام سے اعتبار سے	تقاضا و قیام مبدا
۹۳	۱	یہ معنی	یہی معنی
۹۷	۱۴	واحد ہی بوجہ کثرت اشخاص	واحد ہی
۱۰۰	۱۲	اس لیے	اسی لیے

یائے معروف یائے مجہول کے لکھنے مین کاتب نے اکثر غلطی کی ہے اور اسیطرح کی اور بھی چھوٹی چھوٹی غلطیان ہین۔ ناظرین خیال رکھین۔